

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 18, N° 36

2° Semestre 1998

INDICE

<i>San Francisco y el pensamiento medieval</i> Raimundo Vier	3
Eventos y anuncios.....	21
Bibliografía	23

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1º piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fepai@clacso.edu.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-3312

SAN FRANCISCO Y EL PENSAMIENTO MEDIEVAL*

Raimundo Vier

A modo de introducción, corresponde aclarar que de ningún modo pretendemos agotar el tema propuesto por los convocantes de la presente colección de estudios en homenaje a S. Francisco de Asís. Nuestras consideraciones se limitan a la cuestión de saber si en algún sentido se puede hablar de una influencia de S. Francisco sobre el pensamiento franciscano medieval.

El espíritu de S. Francisco en la filosofía franciscana

Se han hecho varios intentos de deslindar los rasgos característicos de la filosofía franciscana. Hay quien procura localizarlos en cierto conjunto de doctrinas supuestamente peculiares de los pensadores franciscanos medievales. A ese complejo doctrinario pertenecería, especialmente, la falta de distinción formal entre filosofía y teología, la teoría de la iluminación, la tesis del primado del ser individual, la doctrina de las razones seminales, la del hilemorfismo universal, la tesis del pluralismo de las formas, la del carácter actual de la materia, el voluntarismo, etc.

Sin embargo, como bien notó el P. Philotheus Boehner (1), esa tentativa de caracterización del pensamiento franciscano se revela no sólo como insuficiente, sino como extremadamente superficial. No se trata, claro, de un criterio puro y simplemente falso, porque es innegable que algunas de esas doctrinas forman parte integrante de la filosofía franciscana en todas las fases de su evolución. Tal son, por ejemplo, la valorización de la realidad individual sobre la universal, con sus importantes resonancias en teoría del conocimiento y en metafísica, así como la tesis del primado de la voluntad, con repercusiones igualmente decisivas en el dominio de la psicología y la interpretación del hecho moral.

Ya no se puede decir lo mismo de varias otras doctrinas pretendidamente características de la tradición franciscana. Desde Pedro de Juan Olivi se anuncia el abandono de la teoría agustiniana de la iluminación. Y es un hecho notorio que Juan Duns Scoto renuncia definitivamente a esa doctrina, así como también a la teoría de las razones seminales y, por lo menos en parte, a la de la pluralidad de formas.

Tiene razón pues, el P. Boehner, al declarar que el referido criterio no consigue abarcar la tradición filosófica franciscana en su totalidad. Siendo así, Boehner propone un camino diferente, capaz de conducir a una caracterización de la filosofía franciscana como un todo. En vez de salir en busca de doctrinas comunes, intenta buscar la influencia ejercida sobre el pensamiento franciscano por el ideal de vida de la propia Orden de S. Francisco. «Esto servirá,

dice, para descubrir el espíritu que preside el desenvolvimiento de varias doctrinas» en el seno de la Escuela Franciscana. «El espíritu que permea la tradición filosófica franciscana en su totalidad es el que le asegura la unidad. La filosofía franciscana no dispone de otro camino que no sea el de cualquier otra filosofía verdaderamente tal, a saber: la inquisición metódica, por la razón natural, de problemas tenidos y habidos por filosóficos. Y la filosofía franciscana comparte también, como toda otra filosofía, los mismos problemas, los mismos hechos, los mismos principios y la misma lógica. Pero difiere de otras filosofías en la medida en que conduce esa investigación con un espíritu franciscano” (2).

Veamos, pues, en qué consiste ese espíritu que caracteriza la filosofía de la Orden Franciscana en su totalidad. Luego procuraremos ilustrar la influencia de ese espíritu sobre algunas posiciones doctrinales particulares. Ante todo, empero, conviene obviar una posible objeción contra esa manera de caracterizar el pensamiento franciscano. En efecto, se puede alegar que el concepto de «espíritu» es demasiado vago para determinar el carácter de una filosofía. Realmente tal sería el caso, si no fuese posible definir con suficiente claridad lo que debe entenderse por «espíritu franciscano». Felizmente no es lo que sucede.

Es obvio que el término «espíritu» está tomado, en el presente contexto, en sentido figurado, o más bien, análogo. No significa algo así como un alma individual o un principio de vida, en la acepción psicológica de la locución. La usamos para designar la idea central, el principio orientador que «vivifica» o «anima» una doctrina o una institución, en este caso, la Orden de S. Francisco de Asís. Así empleada, la palabra «espíritu» tiene algo en común con el principio vital de un organismo. Por otra parte, el mismo Fundador acostumbraba hablar de una «forma de vida” (3). El Padre Seráfico utiliza aquí, tal vez sin darse cuenta, un concepto corriente en la filosofía de su tiempo, y nacido del análisis aristotélico del ser material y en especial del ser vivo. Consta éste de «materia» y «forma». La función de esta última es, precisamente, la de determinar a la materia -en sí misma indeterminada-, dar estructura a lo que en sí mismo no tiene estructura, animar y orientar hacia un fin a lo que en sí mismo y sin el factor «forma», carecería de organización, de vida, de orden y de fin. En suma, la forma es el elemento que determina la esencia de una cosa y su modo de operar. La forma de vida franciscana es pues, el elemento constitutivo de su propia sustancia, lo que la diferencia de todo otro modo de vida. Más concretamente, es la idea, o el conjunto de ideas, o mejor, de ideales, que informan y orientan a la Orden Franciscana, presiden su organización, determinan su modo de vida, definen y orientan su actividad en el seno del organismo mayor del que forma parte, a saber: el cuerpo místico de Cristo que es la santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana.

¿Cuál es, pues, la gran idea religiosa que condujo a la fundación de la Orden? ¿Cuál es el principio de vida que informa y anima este poderoso movimiento desencadenado por S. Francisco de Asís? Esta cuestión, que viene apasionando a los estudiosos de la vida y obra de Francisco, desde los comienzos de la Orden hasta nuestros días, ha recibido las más diversas respuestas. Cada biógrafo tiende a resolverla a su modo, resaltando algún aspecto nuevo, no sospechado por ningún otro. Lo que no es de extrañar, dada la personalidad tan rica y polifacética

del Santo. Una variedad semejante nos depara el movimiento iniciado por él. Tan es así que el estudioso que observa de afuera los inicios de la Orden, en sus varias ramificaciones, no consigue evitar la impresión de que lo característico de ese movimiento es la falta de un carácter determinado.

Y sin embargo, la respuesta es fundamentalmente simple, tan simple como el alma del Santo de Asís. No falta incluso quien divise la originalidad de S. Francisco, paradójicamente, en la ausencia de ideas «originales». El ideal de vida que S. Francisco se propuso a sí mismo y a su Orden, es simplemente el de revivir el Santo Evangelio. «La vida y al regla de los Hermanos Menores es ésta: observar el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo» (4). «Y desde que el Señor me dio el cuidado de los hermanos, ninguno me enseñó lo que debía hacer, sino que el mismo Altísimo me reveló que debía vivir según la forma del Santo Evangelio. Y yo así lo hice escribir en pocas y simples palabras, y el señor Papa lo confirmó» (5). Como se ve, el ideal de «*vita Evangelii*» no fue un descubrimiento personal de S. Francisco. No le fue sugerido, tampoco, por ninguna autoridad humana, eclesiástica o de otro tipo. Fue, eso sí, una revelación de Dios.

Guiado por esta revelación divina, Francisco «escribió para sí y sus hermanos, presentes y futuros, con simplicidad y en pocas palabras, una forma y modo de vida, sirviéndose sobre todo de las propias palabras del Santo Evangelio, que era su deseo seguir a la perfección...» (6).

Este deseo de observar lo más perfectamente posible el Evangelio, de «seguir la doctrina y los ejemplos de Nuestro Señor Jesucristo»⁽⁷⁾, si no es, ni pretende ser, un programa original, no dejó sin embargo de impresionar profundamente a los hombres de aquel tiempo. Era visto como una estupenda novedad este compromiso de tomar por norma de vida el Evangelio, puro y simple. En verdad, la idea de Francisco no es ni más ni menos que la de revivir lo más fielmente posible, el ideal cristiano tal como el mismo Jesucristo lo trazó y vivió (8).

«Con absoluta justeza podemos decir entonces, que el espíritu de la Orden Franciscana es el espíritu del santo Evangelio, vivido por la Iglesia de los Apóstoles, revivido por S. Francisco y expresado en la Regla como una tarea perenne de la Orden de los Hermanos Menores» (9).

El carácter cristiano de la filosofía franciscana

Este espíritu evangélico o cristiano que según el deseo de S. Francisco, debe informar la vida de los Hermanos Menores, no dejó de influir en profundidad en el pensamiento teológico y filosófico de la Orden. Varios historiadores recientes de la filosofía medieval destacaron ese influjo, indirecto, sin duda -pero no por eso menos real y eficaz- de S. Francisco en cuanto «hombre evangélico», sobre la filosofía cristiana. Ya citamos al ilustre historiador franciscano

P. Philotheus Boehner. Más recientemente, esa influencia fue vivamente resaltada por Hans Meyer (10). Paul Vignaux habla de una «visión nueva de los seres, revelada por S. Francisco de Asís», visión que repercutió sobre todo en la cosmovisión de S. Buenaventura (11). Tal es también el punto de vista de diversos autores no católicos. Así, Hermann Glockner (12), escribiendo en 1960, atribuye a los franciscanos y especialmente a Juan Duns Scoto, el mérito de una «cristianización de la filosofía». Y, lo que es más, esta cristianización es reducida, explícita y enfáticamente, al Evangelio, tal como fue vivido y enseñado por S. Francisco de Asís y al «cristianismo práctico que Francisco vivió y enseñó» (13). Eberhard Woelfel, en un interesante estudio sobre Scoto (14), alaba al Doctor Sutil, por la «deshelenización de la teología cristiana»; deshelenización ésta posibilitada por la interacción positiva y constructiva entre la filosofía y la fe cristiana.

Desearíamos ilustrar con algunas doctrinas fundamentales de la Escuela Franciscana, la bien fundada tesis de Glockner y Woelfel.

A fin de atajar un posible malentendido, será conveniente esclarecer en primer lugar, el sentido que damos a la expresión «cristianización de la filosofía». Creemos que la expresión puede asumir un significado positivo y otro negativo. Negativamente, la cristianización consistiría en la eliminación del seno de la filosofía heredada de los antepasados, de eventuales elementos inconciliables con la fe cristiana. Positivamente, consiste en la elaboración de una visión del mundo que, sin dejar de ser obra de la razón natural y sin desprestigiar las contribuciones válidas de los filósofos no cristianos, procura hacer justicia a las implicaciones filosóficas de la revelación bíblica.

Parcialmente ejecutada, en relación a una filosofía predominantemente platónica, por los Padres de la Iglesia, esa tarea cristianizadora vuelve a imponerse con nueva urgencia en el s. XIII, esta vez en confronte con la filosofía aristotélica recién descubierta. Pues bien, creemos poder afirmar, con confianza, que los pensadores franciscanos cumplieron más conscientemente que cualesquiera otros, su papel histórico en este proceso de cristianización integral de la filosofía. Y pudieron hacerlo precisamente en virtud de aquel hábito, adquirido en la escuela del Padre Seráfico, de vivir y pensar bíblicamente.

Relación entre ciencia y fe. Fue este hábito franciscano del «pensar bíblico» que determinó la toma de posición de nuestros maestros frente al problema fundamental de las relaciones entre ciencia y fe, entre filosofía y teología. Por más rigurosamente que distinguieran entre la filosofía como ciencia racional y la teología como ciencia de la fe, no pensaron jamás en desarrollar una filosofía pura, o completamente separada de la fe. No sólo Buenaventura, sino también Scoto y el propio Ockham, no escondieron su desconfianza contra todas las filosofías de ese tipo. Frecuentadores asiduos, por gusto y vocación de las Sagradas Escrituras, «no podían ignorar la actitud de la iglesia primitiva frente a la filosofía, tal como la expresa S. Pablo en la primera carta a los Corintios... La sabiduría pagana, representada por la filosofía griega, cayó en muchos errores o, sobre todo, cayó en la necesidad... Se excluye así una

confianza demasiado optimista en esa sabiduría griega porque la única vía de acceso verdadera y segura a la sabiduría pasa por la humildad de la cruz de Cristo” (15). ¿Y no escribía S. Francisco, haciéndose eco de S. Pablo, que «la simplicidad pura y santa confunde toda sabiduría de este mundo y sabiduría de la carne»? (16). Fue la simplicidad de la fe en la palabra revelada la que alertó a los sabios franciscanos sobre los límites y errores, a veces groseros y funestos, de la filosofía pura o pagana (17). Si es verdad que esa actitud es «común a todos los teólogos ortodoxos», como hace notar Van Steenberghe (18), nos parece sin embargo que fue particularmente acentuada en el pensamiento medieval franciscano. Esta actitud de desconfianza prudente, nacida de la misma Biblia, condujo a los Doctores franciscanos, no al fideísmo ni al escepticismo (como quieren algunos) sino a un «sabio criticismo cristiano” (19).

Hallamos así uno de los rasgos característicos del pensamiento franciscano. Según la frase lapidaria de Boehner, «la filosofía franciscana es crítica porque la teología franciscana es bíblica” (20). Aunque se empeñasen en no mezclar la filosofía con la teología, evitando caer en el vicio del teologismo, nuestros pensadores no caen en el extremo opuesto de los que consideran un deber olvidar su condición de cristianos desde el momento en que se disponen a filosofar. El pensador franciscano ve en tal exigencia, no sólo una imposibilidad psicológica, sino una traición a sus convicciones más caras. Fue a partir de una «abstracción» de ese talante de donde se vio nacer, en la Facultad de Artes de París, aquel peligroso movimiento anticristiano conocido como averroísmo latino. Y fue en nombre de la visión bíblico-cristiana del mundo y del hombre que los franciscanos, bajo el liderazgo de S. Buenaventura, reaccionaron con una crítica clarividente y despiadada, contra esa tentativa de resurrección del naturalismo racionalista de Aristóteles y Averroes.

Al culto de la filosofía pura o separada, los maestros de la Orden Franciscana opusieron el ideal de sabiduría cristiana, nacida de la cooperación armoniosa entre la ciencia de la razón y la ciencia sagrada. Como todos los valores profanos, la filosofía debe servir a la edificación. Tal función, sin embargo, no puede ejercerla sin la asistencia de la teología que no es sino la ciencia de la Escritura. Lo dice claramente S. Buenaventura: «Los levitas estudiosos de la ley divina no desprecian a la filosofía, sino que la aman en la medida en que sirve para confirmarlos en la fe. Pero siendo ella misma producto de una razón obnubilada por el pecado, es necesario que esté acompañada por el amor a la Sagrada Escritura” (21). Y Roger Bacon, uno de los más enérgicos apologistas del estudio de la filosofía, expresa bien la actitud franciscana frente a esta ciencia, al decir que «los cristianos, en el estudio de la teología, debemos hacer uso de la filosofía; por otra parte, en el estudio de la filosofía, debemos tomar en cuenta muchos datos teológicos, a fin de que se evidencie que en ambas resplandece una y la misma sabiduría” (22).

Fue ese ideal de sabiduría filosófica-teológica bíblica el que alertó a los franciscanos sobre la falibilidad de toda autoridad meramente humana, capacitándolos para aquel trabajo de «deshelenización» y de «cristianización» de la filosofía y la teología que según Glockner y Woelfel culminará en la obra de Scoto. En efecto, ya Roger Bacon se alzó contra el culto exagerado a la autoridad, y especialmente a la de Aristóteles: «non oportet nos adhaerere

omnibus quae audimus et legimus, sed examinare debemus distinctissime sententias maiorum, ut addamus quae eis defuerunt, et corrigamus quae errata sunt, cum omni tamen modestia et excusatione” (23).

La cristianización del cosmos. Según Buenaventura, el error capital de Aristóteles, en materia de filosofía, fue su incapacidad de apreciar el valor de la doctrina de las ideas trascendentales. El repudio de esa genial doctrina de Platón fue responsable de la orientación naturalista y deísta de toda su metafísica. Aun cuando no negase la existencia de un Dios dotado de inteligencia y quizá de voluntad, el Estagirita niega toda y cualquier causalidad eficiente o creadora desde Dios -sea que le llame Primer Motor Inmóvil o Acto Puro- en relación al mundo. «El mundo, para Aristóteles, no tiene nada que ver con Dios, porque no obstante las declaraciones en contrario, se mueve, tanto física como metafísicamente, con movimiento inmanente; el mundo está simplemente juxtapuesto a Dios, así como Dios está juxtapuesto al mundo” (24). En efecto, ¿cómo podría ese Dios obrar *ad extra* si su conocimiento y su amor se centran exclusivamente en sí mismo? Un Dios tal, literalmente, no tiene la más mínima «idea» de algo real, o al menos posible, fuera de sí mismo.

Es fácil percibir que un tal concepto de Dios y de su relación, o mejor de su falta de relación con el mundo y el hombre, es radicalmente incompatible con el concepto bíblico de Dios Creador del cielo y la tierra. Fue en oposición crítica a este error basal del aristotelismo que Buenaventura elaboró su magnífica doctrina del ejemplarismo cristiano. En virtud de esa doctrina, más que de cualquier otra, el Doctor Seráfico merece ser llamado, en feliz expresión de Gemelli, «la conciencia filosófica y teológica de su Patriarca” (25).

Reasumiendo la teoría platónica de las ideas -vistas ahora agustinianamente, como pensamiento de Dios- Buenaventura restablece el contacto vivo entre Dios y el mundo, rotos por la metafísica naturalista del Estagirita. Y, lo que es más, intenta demostrar, filosóficamente, no sólo la creación del mundo, sino también el carácter temporal de esa creación, tal como la Biblia la describe en el Génesis. No sólo eso: contra Platón y Aristóteles, y -según parece- más allá de Agustín mismo, pregona la existencia en Dios no sólo de las ideas generales, sino de las ideas ejemplares individuales, correspondientes a cada uno de los seres singulares creados por él (26). Y contrariamente a lo que pensaban los filósofos ejemplaristas paganos y musulmanes, fueron producidos inmediatamente, o sea, sin ningún intermediario, por el Dios único y simple, a partir de la nada o, en otros términos, según la totalidad de su ser.

Así concebido, el universo creado viene a ser una «expresión» del poder, de la sabiduría, del amor benevolente y de la belleza de Dios trino y uno. Y consiguientemente todas las criaturas, sin exceptuar las irracionales y corporales, se transforman en otros tantos «vestigios» y «semejanzas» del Creador y como tales, capacitan al hombre -centro y ápice de la creación- a elevarse al conocimiento, al amor y a la adoración de su Dios (27).

¿Quién no ve, en esa doctrina, las resonancias del «Cántico de las criaturas» de S.

Francisco y, en última instancia, de los himnos bíblicos al Creador de todas las cosas? (28)

La rehabilitación de la materia. San Francisco de Asís, todos lo saben, amaba las creaturas. Las llamaba hermanas y hermanos. Sus primeros biógrafos, Tomás de Celano y San Buenaventura, señalan la universalidad de este amor. Francisco quería bien a todas las obras de Dios, sin exceptuar las más humildes. Tan grande era su caridad, nos cuenta el primero (29), que llegaba a conmoverse profundamente, no sólo a la vista de los sufrimientos de los hombres, sino también de los animales brutos, de los gusanos, de las aves y demás creaturas sensibles, y hasta de las insensibles! Las amaba, las protegía, las exhortaba a loar a Dios; ordenaba a las aves y a las cigarras que cantaran y ellas cantaban, ordenaba que se callasen y ellas callaban. «¿Quién podría explicar la dulzura que inundaba su espíritu -pregunta Celano (30)- al contemplar en las creaturas la sabiduría, el poder y la bondad del Creador? Se llenaba de inefable gozo cada vez que miraba al Sol, o contemplaba la Luna, o dirigía su vista a las estrellas y al firmamento».

Más adelante, el biógrafo nos revela la fuente de ese amor acendrado a la creación: la Sagrada Escritura. «A semejanza de los jóvenes que al pasar entre las llamas, invitaban a todos los elementos a loar y agradecer al Creador admirable, así Francisco, lleno del espíritu de Dios, no se cansaba de glorificar, alabar y bendecir en todas las cosas al Soberano Creador y Conservador de las mismas». Y -circunstancia pocas veces recordada- no era sólo con «alma de poeta» que el Santo encaraba el mundo creado. Lo observaba con ojos de naturalista. Quien lo dice es el mismo Tomás de Celano: «Consideraba las aptitudes que demostraban las abejas» a las cuales, durante el invierno, mandaba servir miel y vino generoso para que no perecieran; y lo hacía con tanta perspicacia «que más de una vez llegó a emplear un día entero en elogiar las labores de ellas y de las demás creaturas» (31).

Como vimos, S. Buenaventura, con su ejemplarismo, proporcionó la fundamentación filosófico- teológica de ese amor espontáneo de Francisco a la naturaleza, tanto en su totalidad como en cada una de sus manifestaciones en particular. De esta forma, bajo la inspiración de Francisco, y orientado por la Escritura, la filosofía franciscana logró superar, en relación al mundo sensible y material, aquella visión negativa y despreciativa que durante más de un milenio de cristianismo sobrevivía en amplia escala, como residuo tétrico de una cosmovisión esencialmente pagana y pesimista.

En gran parte esta concepción negativa - que encontró su expresión más conocida en la idea del «contemptus mundi» (32)- es una consecuencia lógica del concepto aristotélico y neoplatónico de materia, esta realidad enigmática e irracional, cuya única función y razón de ser es la de servir de sustrato a la forma o idea racional que se encarna en ella, por así decir, pero sin llegar nunca a gozar de una existencia o valor autónomos. No es de extrañar, pues, que fuese responsabilizada por todo lo que hay de imperfecto y malo en este mundo, incluso por la ininteligibilidad del ser individual; pues éste, en opinión de los griegos, sólo existe por obra y gracia de la materia; y siendo ésta, por naturaleza, irracional e ininteligible, se sigue que no hay

ciencia de la cosa individual y contingente. Lo dice expresamente Aristóteles: «No es posible definición ni demostración de las sustancias sensibles individuales, ya que éstas encierran una materia cuya naturaleza es tal que ellas son capaces tanto de existir como de no existir; y por consiguiente, todos sus ejemplares individuales son destructibles... las cosas corruptibles se vuelven oscuras para el hombre de ciencia, cuando están fuera del alcance de los sentidos; y aunque los conceptos permanezcan inalterados en el alma, ya no habrá definición ni demostración de ellas» (33). Objeto de ciencia es exclusivamente la idea o forma universal encarnada en el ser material individual. Es la base metafísica de la gnoseología abstraccionista, conducente a aquella forma o concepto universal: el contenido inteligible tiene que ser despojado de esa envoltura material oscura e inteligible, mediante la eliminación de las notas individuantes. Como es sabido, esa abstrusa doctrina, basada en la imagen aristotélica y pagana del mundo, consiguió sobrevivir, y justamente en nuestros manuales «neo-escolásticos», o más exactamente neotomistas, hasta nuestros días.

Si el mérito por la cristianización del cosmos, en general, le cabe a San Buenaventura, el mérito por la cristianización de la materia lo comparte con los pensadores franciscanos ingleses, y especialmente con Roger Bacon, Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham (34). Los historiadores más recientes son unánimes en reconocer la contribución decisiva de la Escuela de Oxford en lo relativo a este gran tema de la metafísica occidental. Desde Roberto Grosseteste, los representantes de esta Escuela Franciscana se rebelaron contra la concepción aristotélica de la materia entendida como «pura potencia» o sea, «como un misterioso no-ser del cual emerge el nuevo ser: declaran que ella es no-ser sólo en el sentido de no ser tal o cual» (35). Esta tesis, como observa Sharp, se convirtió en una de las doctrinas principales de los filósofos franciscanos. Con la elevación de la materia al nivel de un verdadero ser, se elimina la dificultad ontológica fundamental, venida de la antigua filosofía pagana, que impedía no sólo la valorización del ser material individual, sino su inteligibilidad para el entendimiento humano.

Esta elevación de la materia al plano del ser actual recibe su fundamentación definitiva en la obra de Duns Scoto (36). Dice Gilson, en el admirable capítulo VI («La matière») de su monografía sobre Scoto (37): el Doctor Sutil se inserta aquí, concientemente, en la tradición agustiniana: pero, no menos característicamente, su argumentación se basa en Aristóteles. O, más exactamente, él refuta la concepción aristotélica de la materia en base a los principios del mismo Aristóteles. De hecho, son tantas y tan importantes las funciones atribuidas a la materia por el Filósofo, que es imposible considerarla como un mero no-ser: ella es por sí un principio de la naturaleza; es por sí una de las cuatro causas; es por sí sustrato de los cambios sustanciales; y -añadamos con S. Agustín- ella es el término de un acto creador (38). Con todos esos títulos, es forzoso atribuirle no un mero ser-en-potencia (que, en realidad, se reduciría a una abstracción) y sí un ser propio y positivo, y realmente distinto de la forma. Según Gilson, «dos consecuencias dignas de nota se desprenden de esa conclusión: en la doctrina de Duns Scoto, la materia es cognoscible en sí y puede existir separada» (39). Es cognoscible precisamente por gozar de una realidad, de un ser propio e irreductible a la forma, y -para Scoto- en principio todo ser es inteligible; además, por eso mismo la materia puede tener, y tiene de hecho, una idea en

Dios. El Doctor escocés insiste en este punto: la materia, ideada por Dios, es uno de los términos del acto creador. Nada impide, pues, en la naturaleza de la materia, que ella pueda existir separada.

Asistimos aquí, a la cristianización del concepto de materia, pues ésta, como tal y en cuanto tal, es reducida enfáticamente a su único origen posible dentro de una visión cristiana y bíblica del mundo: al Dios Crador. De este modo, la vemos finalmente separada de aquella posición de inferioridad a que estuvo asociada, de un modo o de otro, a través de toda la filosofía griega. Filosofando como filósofo, a la luz del Génesis, Scotus le confiere la dignidad de una criatura de Dios, conocida y querida (en la doble acepción del término) por el Creador.

La redención del ser individual. La importancia de esta rehabilitación de la realidad material es evidente, en vista de lo dicho antes: ella toca los perfiles de la imagen platónica y aristotélica del cosmos y del hombre; invierte la escala helénica de los valores; abre nuevas perspectivas a la teoría del conocimiento y de la ciencia, pues, como recordábamos, para los griegos la realidad singular material o física no puede constituir objeto de verdadera ciencia, cifrándose ésta sólo en la universalidad; se excluye así, a priori, toda idea de una auténtica ciencia del mundo físico, tal como hoy la concebimos.

Se ha intentado presentar la llamada «revolución» aristotélico-tomista como siendo un marco decisivo para la reorientación de la ciencia, debido al énfasis dado a la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento. Sin embargo, el proceso aristotélico-tomista de la abstracción es totalmente dominado por la idea de la coincidencia de inteligibilidad con universalidad. La individualidad, determinada por la materia, es un factor que se interpone entre el entendimiento y la realidad, un impedimento a ser removido por el proceso abstractivo. Además, la teoría aristotélico-tomista del conocimiento está íntimamente ligada a una ontología que, según mostró Heimsoeth (40) está «totalmente bajo el primado metafísico de los géneros», o sea, de los universales; tanto es así que los seres creados más perfectos (aquí se trasunta el aspecto axiológico de tal filosofía), los ángeles, llegan a ser considerados como otras tantas entidades específicas. Y así, paradójicamente, en el sistema del gran aristotélico cristiano, «las ideas platónicas reciben una existencia propia, fuera del espíritu divino, y funciones particulares en el mundo de las criaturas» (41). En suma, «en el conjunto, el universal persiste en primer plano, incluso después de S. Tomás» (42).

Fueron los escolásticos franciscanos los que se encargaron de la tarea de sacarlo de ese primer plano, tanto desde el punto de vista ontológico como gnoseológico. De una vez, esta especie de revolución copernicana fue llevada a cabo por Duns Scotus. En este punto, Scotus es un innovador y un renovador. Sin duda, también aquí su doctrina fue preparada, hasta cierto punto, por las Escuelas más antiguas de la Orden. En efecto, ya Roger Bacon y Ricardo de Mediavilla habían proclamado la superioridad del ser individual sobre el universal. El individuo, en opinión de Bacon, es nada menos que «el término último de todo el dinamismo de la naturaleza» (43); por eso, «un solo individuo vale más que todos los universales del mundo»

(44), pues «en la operación de la naturaleza viene en primer lugar, este individuo más especificado y particularizado» (45). Ricardo, por su parte, sustenta «no sólo que Dios creó todas las cosas como seres individuales y según las ideas individuales de su espíritu, sino también, y sobre todo, que los individuos son el fin de la creación» (46).

Sin embargo, la Escuela más antigua no llegó a ofrecer una solución satisfactoria al problema de la individuación. Bajo el influjo de Avicena, y más remotamente de Aristóteles, continuaban viendo en la materia, al menos, un co-principio (bien que subordinado a la forma, como en Buenaventura) de individuación. Y a fin de resolver la dificultad de explicar la individualidad de los seres espirituales, se veían obligados a recurrir a la tesis neoplatónica (transmitida a la Edad Media por la doble vía de S. Agustín y Avicbrón) de las dos materias: la corpórea y al espiritual o inteligible. Se trata de un extraño concepto para nosotros modernos. Y sin embargo esta «materia espiritual» desempeña al menos dos funciones de gran alcance metafísico: por un lado, sirve como co-principio de individuación de los seres espirituales, y por otro, asegura la no-simplicidad absoluta de tales seres; o en otras palabras, es gracias a ellas que los espíritus puros se distinguen de Dios, el único ser absolutamente simple. Es pues, en virtud de esta materia espiritual que los espíritus creados se hacen contingentes.

Si con esto se lograba salvar la individualidad y la contingencia de los ángeles (considerados como otras tantas especies y como seres creados absolutamente necesarios por Tomás de Aquino (47), precisamente por ser inateriales e incorruptibles), la tesis de la materia espiritual implicaba un concepto dual y ambiguo de materia, el cual, a largo plazo, debía ser superado.

Duns Scoto, percibiendo este punto débil, se propuso encontrar una solución unitaria, un principio de individuación único y aplicable a todo ser creado, sea material o espiritual.

En su crítica a la teoría aristotélica de la individuación por la materia, Scoto llama justamente la atención sobre la inconsecuencia a que conduciría aquella concepción dual mencionada hace poco, a saber: la inaplicabilidad de la explicación aristotélica a las «formas puras» o «sustancias separadas» (de la materia) tales como son, según Aristóteles, los «motores de los cielos» (48). Ya por este motivo (como por varios otros que no cabe discutir aquí) el Doctor Sutil se niega a atribuir a la materia una función individuante, distanciándose así de la mayoría de los discípulos de S. Buenaventura. En cuanto a la otra función de la «materia espiritual»: la de garantizar la no-simplicidad de los seres espirituales creados (inclusive la del alma humana) y, en último análisis, su contingencia, Scoto puede perfectamente dispensarla, porque para él -y aquí podríamos hablar de una nueva cristianización de la filosofía- la contingencia de los seres no-divinos, corporales o espirituales, se fundamenta, no ya en la materia, como ocurre en el aristotelismo de todos los matices, sino en su condición de creaturas (49). Pues, como se sabe, para Duns Scoto, la raíz o fundamento de la contingencia no es sino la libre voluntad creadora de Dios. Encuanto efecto del querer libérrimo de Dios, toda la creación asume un carácter de no-necesidad o contingencia (50). Estamos en las antípodas del necesitarismo

helénico.

¿Pero cuál es, según Escoto, aquel factor individuante, o aquella «entidad individual de la cual se deriva la diferencia individual»? (51). La investigación más reciente puede constatar una cierta evolución en el pensamiento de Scoto en lo relativo a esta cuestión. Sin embargo, como notó Barth (52) en todas sus obras el Doctor Sutil presenta al ser individual como un ser *positivo*. Si en las primeras obras (*Comentario a la Metafísica y Prima Lectura*) la individuación es explicada en términos de forma («forma individualis», «perfectio formalis», «entitas formalis») (53), esta explicación cede lugar, en obras posteriores (*Reportación de París y Ordinatio*) a una distinción entre un principio general de individuación del ser finito y un principio *particular* de individuación (de la materia, de la forma y del compuesto de ambas); si en aquel, la forma seguía teniendo una función (el fundamento ontológico de la individuación, *en general*, es la «ultima realitas formae»), en ésta, la individuación se sitúa más allá de la forma. La individuación tiene aquí su fundamento ontológico en la «ultima realitas entis» (54) sea que se trate de la materia, de la forma o del compuesto.

Sin embargo, preocupado por mantener un fundamento real para los conceptos universales, Scoto juzga necesario distinguir, en la estructura del ser, entre la «naturaleza común» y la «entidad individual» o «haecceitas». A pesar de su identidad real, la naturaleza común y la «haecceitas» se distinguen formalmente. La naturaleza común está dotada de una unidad propia, pero ésta es «menor que la unidad numérica» propiamente individual. Para hacerse plenamente tal, necesita que le advenga aquella última entidad que determina la naturaleza común o específica, de modo que haga de ella *esta* («haec») realidad individual.

Este factor determinante último es concebido, no como algo accidental, ni meramente negativo, ni material (visto como la materia misma podría, *de potentia Dei absoluta*, existir singularizadamente; y además, también las creaturas espirituales son, todas ellas, individuales), ni como algo venido de fuera. No: la individualización es el último grado de realidad positiva, actual e intrínseca, de que es susceptible un ser creado.

De esta forma, el ser individual, lejos de presentarse como una «disminución» o muestra degradada del universal, como acontecía en la filosofía griega, viene a ser una realidad positiva, un nuevo grado positivo del ser; en suma, el individuo es el remate, la culminación, el coronamiento del ser. Y así el individuo suplanta al universal como ser por excelencia, como el grado supremo y último de la realidad.

Así como afirma, en nombre del ejemplarismo creacionista, la inteligibilidad de la materia, Scoto defiende igualmente el carácter inteligible o racional de la realidad individual. Si de hecho (por lo menos en la vida presente) somos incapaces de captar con claridad, la «haecceitas», esto se debe, no a una supuesta irracionalidad del ser individual en sí mismo, y sí a las limitaciones de nuestro modo humano de conocer (55). «En sí, el singular, para Duns Scoto, es inteligible; no sólo eso: *Addit ad intelligibilitatem*» (56). Es pues, lo más inteligible de todo,

visto que cada individuo posee una «idea» en Dios (57). Como dice Woelfel (58), «el reconocimiento, de tanta importancia para la metafísica y la filosofía en general, de que la individualidad constituye un ‘nuevo grado de ser’, sólo fue posible desde el momento en que el individuo se vio librado del anonimato del ‘llegar a ser’ y anclado verdaderamente en su valor eterno: en la imagen del mundo de la fe bíblica, donde Dios habla a cada ser individual: «Y yo te llamé por tu nombre, tú eres mío»... Aquí, más que en cualquier otra parte, se percibe un nexo, puro entre la metafísica y la fe cristiana. La metafísica debe a la fe cristiana, no sólo el descubrimiento de un nuevo grado de ser, de importancia capital, e inaccesible a la conciencia clara del pensamiento antiguo; le debe también la recta comprensión de la dignidad peculiar y de la exigencia (*Anspruch*) del ser individual».

Y así, en la filosofía franciscana, elaborada a la luz de la revelación bíblica, la imagen pagana del mundo es substituida por una visión auténticamente cristiana de este mundo: de un mundo donde Dios no sólo conoce, sino que ama y cuida de cada lirio del campo, de cada hierba y, con mayor razón, de cada ser humano; de un mundo donde los amigos de Dios -sin dejar de vivir como «huéspedes y peregrinos»- se sienten en casa, entre hermanos y hermanas, al modo de un S. Francisco y un S. Buenaventura (59). Para los seguidores de S. Francisco, no sólo el mundo espiritual, sino también el mundo sensible o material, se transforma en lugar de manifestación de Dios. Nada hay pues que impida hacer de él objeto de observación y estudio amoroso, no sólo «como un espejo a través del cual podemos llegar a Dios, el artista soberano» (60) sino también en sí mismo. «Este interés por el mundo material era típico del espíritu franciscano. Permeaba simultáneamente la espiritualidad y la investigación intelectual. A causa de su preocupación por la observación y la experimentación, los pensadores franciscanos de la Edad Media fueron los precursores de la ciencia empírica moderna» (61).

Consecuencias filosóficas de la nueva cosmovisión. Las consecuencias filosóficas de la revaloración de la individualidad fueron muy bien destacadas por Hans Meyer: «Eine neue Ontologie, Erkenntnis- und Wertlehre ist grundgelegt. Der Entwertung des Individuellen hat Skotus ein Ende gemacht und die Liebe und das Verständnis für die individuelle Eigenart angebahnt» (62).

Al último de los grandes pensadores franciscanos medievales cupo el papel de extraer, al menos en parte, esas consecuencias. Si Scoto puso fin a la degradación del ser individual, Guillermo de Ockham emprendió la tarea de libertarlo de los últimos resquicios platónico-aristotélicos que en el sistema escotista todavía se le adherían. En efecto, esforzándose por salvaguardar la objetividad del concepto universal, o sea, del «unum (praedicabile) de multis», Scoto juzgaba necesario retener, como basamento de tal concepto, la existencia de una naturaleza común en las cosas, esto es, de un «unum in multis». Es sólo por el añadido de la haecceitas que esta naturaleza común se torna individual; y sólo por el ingreso en el entendimiento humano se origina la universalidad.

Guillermo de Ockham no ve la necesidad de suponer un «unum in multis». Le parece

inconcebible el concepto de una unidad menor que la numérica, tal como Scotus la atribuye a su naturaleza común. Toda realidad, afirma Ockham, es por sí misma y en sí misma numéricamente una o individual. No tiene sentido atribuirle al universal cualquier especie de realidad objetiva o extramental. El universal, en su calidad de concepto, existe única y exclusivamente en el entendimiento humano. El fundamento objetivo del concepto universal, lo asegura Ockham a partir de su interesante doctrina de la «notitia intuitiva», o aprehensión directa de la cosa singular, acompañada siempre, de una «notitia abstractiva» (abstractiva, esto es, de la existencia o no-existencia) del referido objeto aprehendido intuitivamente. Y aunque esos conocimientos tengan por objeto la cosa singular, el entendimiento humano tiene el poder de formar, a partir de ellos, un concepto auténticamente universal, con base en la semejanza objetiva entre dos o más individuos.

Desaparece así, del escenario filosófico, el viejo problema del principio de individuación, así como su corolario: el proceso de abstracción entendido como «despojo de las notas individuantes» o materiales, ambos íntimamente conexos con la concepción helénica del primado de lo universal sobre lo individual. Como escribe uno de los estudiosos más recientes de la filosofía ockhamista (63): «Ockham está convencido de que sólo el individuo existe y que la realidad es por sí misma singular y, como tal, inteligible, o sea, es inteligible en su singularidad. De donde se sigue que, por una parte, para él el problema de la individuación pierde todo su significado, configurándose como un pseudo-problema; y por otro, el problema de los universales pierde todo su valor metafísico: en lo relativo a los universales, resta establecer solamente cómo se forman en nuestra mente y qué realidad o naturaleza poseen. Semejante impostación del problema es revolucionaria en relación a la tradicional, porque ya no se pregunta cómo se llega del universal al singular, sino cómo del singular se llega al universal».

«No existen universales, ni en las cosas, ni sobre ellas... Individualidad y esencia coinciden. La cosa es íntegramente racional; también la materia es cognoscible, valiosa e inteligible... El conocer no es extraer de una envoltura irracional (la materia) ni una 'purificación'» (64).

La no existencia de universales «más allá de la mente» ya había sido afirmada por otro gran pensador franciscano, Pedro de Oriol (Petrus Aureoli). El Dios creador de los cristianos no tiene necesidad de conceptos universales; todas las ideas que él tiene de las cosas son ideas individuales. Y Scotus mismo afirmará la superioridad del saber intuitivo -que siempre visualiza el singular- sobre el abstractivo-universal. En otras palabras: el conocimiento intuitivo-singular es más perfecto que el conocimiento universal. Luego, debe ser atribuido a Dios.

Se revela aquí otra vez, la preocupación de los pensadores franciscanos en el sentido de repensar los problemas filosóficos a la luz de la Biblia, del creacionismo y del concepto cristiano de Dios. Además, uno de los argumentos de Ockham en favor de la cognoscibilidad directa del singular es que Dios lo conoce así.

Fue esta orientación del pensamiento por la Sagrada Escritura la que capacitó a los

maestros franciscanos a *reducir todo* a Dios como a su principio único, que ideó todo singularmente (inclusive la materia) y confirió existencia a todo libremente.

Nada queda de necesario en sí mismo, junto a Dios. Él es el único ser absolutamente necesario. Todo cuanto existe fuera de él es radicalmente contingente y totalmente dependiente de Dios, tanto para pasar de no-existir a existir, como para permanecer en la existencia. Se trata de una verdad implícita en el «Credo in Deum... factorem coeli et terrae». Desaparecen los seres creados «absolutamente necesarios», tales como la materia-prima, los espíritus creados, los cuerpos celestes (65). Ya Scotus, al reducir la contingencia a libre voluntad creadora de Dios, y no a la corruptibilidad condicionada por la materia, desheleniza el universo en su totalidad, estableciendo la ecuación entre «creado» y «contingente». Y Guillermo de Ockham, a su vez, sacó las últimas consecuencias de esta cristianización del universo, estableciendo el carácter homogéneo de la materia celeste y la terrestre: «Pluralitas numquam est ponenda sine necessitate, sicut saepe dictum est. Nunc autem non apparet necessitas ponendi materiam alterius rationis hic et ibi: quia omnia quae possunt salvari per diversitatem materiae secundum rationem possunt aequae bene vel melius salvari secundum unitatem rationis» (66). Comenta Ghisalberti: «El punto de vista de Ockham es innovador, y se puede decir con justeza que abre la vía a la concepción propia de la física moderna» (67). Entre otras cosas, la posición de Ockham posibilitó la elaboración de una nueva mecánica celeste, en base a los mismos principios que determinan la mecánica terrestre.

Desde un punto de vista más amplio, o cosmovisional, la afirmación de la unidad del universo -en oposición al universo aristotélico de «los dos pisos»- por la eliminación de la quinta esencia o material etérea, significa la desmitización del mundo astral. Los cuerpos celestes pierden aquella condición divina o semidivina que disfrutaban en el aristotelismo antiguo y medieval, en virtud de su supuesta incorruptibilidad. Ockham, como creacionista coherente, sostiene que los cuerpos celestes no son absolutamente incorruptibles, puesto que Dios, así como les dio la existencia total, podría, si lo quisiera, destruirlos o corromperlos (68). Como se ve, a la par del principio de economía, el Venerabilis Inceptor apela, por lo menos implícitamente, a la autoridad de la Biblia.

En vista de lo expuesto, no hesitamos en suscribir la opinión de Baudry, que ve en Ockham, desde varios puntos de vista, un filósofo de inspiración auténticamente franciscana. Uno de esos aspectos es, precisamente, su visión contingentista del universo: «Si ponemos la contingencia en Dios (en el sentido de un querer libre o contingente en relación a los efectos *ad extra*) toda necesidad en el mundo se desvanece» (69). «Bajo este aspecto la filosofía de Guillermo de Ockham es una filosofía muy franciscana. Con los ojos fijos en S. Francisco de Asís, que por sus milagros les parecía ser una especie de encantador o un Merlin de la naturaleza, los franciscanos no se acomodaban a un mundo regido por leyes necesarias. Tal era, por ejemplo, el caso de Wibert de Tournai, quien observaba que, en un mundo así concebido, los astros dejarían de obedecer a las órdenes del Creador y que las oraciones de los santos no modificarían el curso de los acontecimientos» (70). «Resumiendo: la filosofía de Guillermo de

Ockham se presenta como un esfuerzo de pensamiento cristiano para liberarse de las cadenas del aristotelismo. Con su cuidado en afirmar el poder y la libertad divinos, de subrayar la acción de Dios en todo cuando se produce, se emparenta en su preocupación fundamental con las de S. Buenaventura y Duns Scoto» (71).

No pudimos evadirnos de citar este largo pasaje del gran estudioso de la obra de Ockham, a fin de resaltar la continuidad del pensamiento franciscano, así como de su objetivo común, que no es sino el de vivir y pensar a la luz de la Escritura, según el deseo del Padre Seráfico.

NOTAS

* Publicado originalmente en *Nosso Irmão Francisco de Assis* (Varios Autores), Petrópolis, Vozes, 1975, p. 212-233. Reproducido en *Estudos de Filosofia Medieval. A obra de Raimundo Vier*, Antonio Garcia (Org), Petrópolis, Universidade São Francisco- Editora Vozes- Editora UFPR, 1997, p. 183-214. Traducido, con autorización de los editores, por Celina A. Lértora Mendoza, en el Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio” de Buenos Aires

1. *The History of Franciscan Philosophy*, Parte I, pro ms., St. Bonaventure, 1943, p. 9.

2. Id. *Ibid.*

3. Cf. *Testamento de S. Francisco*: «... ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii», Y en la *Regla de Santa Clara*: «Forma vivendi quam scripsit sanctus Franciscus sanctae Clarae».

4. *Regla Secunda*, cap. 1.

5. *Testamento de S. Francisco*.

6. Tomás de Celano, *Vida Primera*, cap. 13.

7. *Regla Primera*, cap. 1.

8. Sobre la «novedad» de ese ideal, cf. las bellas páginas de Mario von Galli SJ, *Francisco de Assis, o Santo que viveu o futuro*, São Paulo, Edições Loyola, 1973, p. 46 ss.

9. Philotheus Boehner, *op. cit.*, p. 6.

10. *Abwendländische Weltanschauung*, III Band. *Die Weltanschauung des Mittelalters*, 2 ed. Paderborn, Schoeningh, 1952, p. 248 ss, 258.

11. *A filosofia na Idade Média*, trad. de A. P. de Carvalho, 2ª ed., Coimbra, 1959, p. 127. Cf. p. 121: «S. Francisco, presentándose como ‘simple e ignorante’, alertaba a los discípulos contra los peligros de la ciencia. Sin embargo los estudios se desarrollaron entre los Frailes Menores con rapidez y brillo. S. Buenaventura no se extraña, al contrario: se admira de que el movimiento franciscano se desarrolla a imagen de la Iglesia, que comenzó con simples pescadores para progresar con doctores célebres y experimentados. Él mismo siguió las lecciones de fray Alejandro de Hales; entró en la Orden en el momento en que los sabios ya habían llegado a compartir la vida común de los hombres simples. Por tanto, a un franciscano no le sería prohibido el estudio, pero ese estudio deberá tener por objeto la sabiduría cristiana, *sapientia chistiana*».

12. *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2ª ed. Stuttgart, Reclam,

- 1960, p. 355 y 357.
13. Id., *ibid.* p. 141 y 353.
14. *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei J.D. Scotus*, em Beiträge, Bd XL, H. 5, Münster i. Westf. Aschendorff, 1965, p. 69.
15. Philotheus Boehner, *op. cit.*, p. 9a.
16. *Salutatio Virtutum*.
17. Cf. Ferdinand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e. siècle*, Louvain/Paris, 1966, p. 235.
18. *Op. cit.*, p. 235, nota 107.
19. Philotheus Boehner, *op. cit.*, p. 9a.
20. *Op. cit.*, p. 9e.
21. S. Buenaventura, *Sermón del 11 de diciembre de 1267*, 3^o domingo de Adviento, *Opera Omnia*, IX, p. 63: «Qui diligunt sacram scripturam diligunt etiam Philosophiam ut per eam confirment fidem; sed philosophia est lignum scientiae boni et mali, quia veritati permixta est falsitas. Sed si es aemulator philosophorum, dicis: quomodo potuit decipi Aristoteles? Et non diligis sacram scripturam: necessario cadis a fide. Si dicis mundum aeternum, nihil scis de Christo. Si dicis unum intellectum in omnibus, et non esse felicitatem post hanc vitam, nec resurrectionem mortuorum..., cadis a fide. Cavere debent sibi dicentes quae sunt philosophiae, fugiendum est omne illud quod est contrarium doctrinae Christi, sicut interfectivum animae».
22. *Opus Maius*, parte 2, cap. 14, t. I, p. 56. La unidad del saber es también el ideal buscado por Buenaventura; «Unde quemadmodum de omnibus entibus, in quantum reducunt ad unum primum ens est una scientia et unus liber, sic de omnibus rebus et signis, in quantum reducuntur ad unum, quod est alpha et omega, est una scientia»: *Sent. I*, proemio, y 3-4; t. I, p. 8.
23. *Opus maius I*, p. 15 ss.
24. Ambrogio Manno, *Valore e limite della metafisica aristotelica*, Nápoles, 1957, p. 195.
25. Fr. Agostino Gemelli, OFM, *O Franciscanismo*, trad. de Mesquita Pimentel, Petróolis, Vozes, 1944, p. 80.
26. S. Buenaventura, *Sent. I*, d. 38, a. u., q. 4; t. 1, p. 610: «haec autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis nec singularis, sicut nec deus; et idea non tantum est similitudo universalis, ut universalis est, sed etiam singularis ut singulare, et ideo quia similitudo est utrorumque, non solum multiplicatur secundum multitudinem universalium, sed etiam singularium».
27. S. Buenaventura, *Breviloquium*, II, n. 4; t. V, p. 222: «Et propterea indubitanter verum est quod sumus finis omnium eorum quae sunt; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus ascendatur homo ad amandum et laudandum Factorem universorum, cuius providentia cuncta disponuntur».
28. Cf. *Salmos* 8, 18, 103.
29. *Vida primera*, I, I, cap. 28, n. 77.
30. *Ibid.* Cap. 29, n. 80.
31. *Ibid.*
32. Incluso el papa Inocencio III, el gran contemporáneo y protector de S. Francisco, juzgó oportuno componer una obra sobre el “Desprecio del mundo”!
33. *Metafísica*, VII, cap. 15.
34. Es conocida la función central que Buenaventura atribuye a la materia en su metafísica. De hecho, «contrariamente a S. Tomás de Aquino, Buenaventura prefiere la *composición hilemórfica* a la *composición esencia- existencia*. A través de ella se le hace más fácil unificar todo el mundo creado, sin excluir las creaturas espirituales, también ellas informadas por los principios metafísicos de todo ser creado, mate-

- rial o no»: Joaquin Cerqueria de Carvalho, *Homem e mundo em São Boaventura*, Braga 1970, p. 145, nota 75.
35. D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1930, p. 15.
36. Sin embargo, es de justicia recordar- con Cerqueria de Carvalho, *op. cit.* p. 149, 297- que ya en Buenaventura se encuentra, por lo menos implícitamente, «un sentido positivo de la materia»: «Nam materia non est privatio pura, immo ratione suae essentiae habet aliquid de pulchritudine et aliquid de luce. Unde Augustinus dicit, quod habet modum, speciem et ordinem, quamvis imperfecte», *Sent. II*, d. 1, p. 1, q. 1; t. II, p. 17. «Buenaventura compara la materia a la primera persona de la Trinidad, la cual representa el aspecto más dinámico de la realidad divina, esencialmente fecunda. Así la materia, en Buenaventura, significa más bien fecundidad que indeterminación»: J. C. de Carvalho, *op. cit.* p. 345.
37. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 432 ss.
38. *Confesiones*, XII, cap. 7: «Duo fecisti, Domine: unum prope te et aliud prope nihil».
39. *Op. cit.* p. 440.
40. Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen des abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 5ª ed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 179.
41. *Id., ibid.*, p. 180.
42. *Id., ibid.*, p. 178.
43. La expresión es de E. Bettoni, *Grande enciclopedia filosofica*, Milán, C. Marzorati Editore, 1954, t. IV, p. 1278.
44. «Unum individuum excellit omnia universalia de mundo», *cit. ibid.*
45. *Liber primus. Communium naturalium*, ed. Steele, fasc. II, p. 94.
46. H. Heimsoeth, *op. cit.*, p. 254.
47. Cf. *Sent. I*, 8, 5, 2. *Summa contra Gentiles*, II, c. 54, 55 y 93. *Summa theologica*, I, 50, 2-4 y 5. *De spiritualibus creaturis*, 1.
48. Cf. Timotheus Barth, OFM, *Individualität und Allgemeinheit bei J.D. Scotus*, en *Wissenschaft und Weisheit*, XII, 1954, p. 128 ss.
49. Cf. T. Barth, *loc. cit.* p. 131: «Die Engel als reine Geister haben zwar keine Materie, sind aber deswegen nicht notwendig, sondern kontingent, weil sie Geschöpfe sind».
50. Cf. *Ordinatio*, IU, d. 2, parte 1, q. 1-2, n. 79, 81; ed. Vat. t. II, p. 176 ss.
51. *Ordinatio*, II, d. 3, parte 1, q. 5-6, n. 189; t. VII, p. 485.
52. *Loc. cit.*, *Wissenschaft und Weisheit*, XIX, 1956, p. 133.
53. *Loc. cit.*, p. 139, nota 61.
54. Esa ambigüedad que todavía se manifiesta en Scoto servirá como punto de partida para la crítica de Ockham, como veremos más adelante.
55. Cf. E. Woelfel, *op. cit.*, p. 67. Escribe Scoto: *Ordinatio* II, d. 3, parte 1, q. 5-6, n. 191; t. VII, p. 486: «... concedo quod 'singulare' est per se intelligibile, quantum est ex parte sui (si autem alicui intellectui non sit per se intelligibile, puta nostro, de hoc alias); saltem non est ex parte eius impossibilitas quin possit intelligi, sicut nec ex parte solis est impossibilitas videndi et visionis in noctua, sed ex parte oculi noctuae».
56. Cf. *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4; ed. Vivès, VII, p. 436a: «intelligibilitas absolute sequitur entitatem, ut dictum est 6. q. ultima; singulare totam entitatem quidditativam superiorum includit, et ultra hoc gradum ultimae actualitatis et unitatis, ex quaestione de individuatione; quae unitas non diminuit, sed addit ad entitatem et unitatem, ea ita ad intelligibilitatem».

57. Cf. *Report. Paris* I, d. 36, q. 4, n. 6; ed. Vivès, t. XXII, p. 435 ss: «Sed contra hoc quod dicit de individuis, arguo quod habeant distinctas ideas: Nam, illud requiritu rationem cognoscendi, quod per nullam rationem alterius distincte potest cognosci; sed tale est individuum». Scoto argumenta, aquí, contra Enrique de Gante, en cuya opinión solamente las «especies especialísimas» tienen ideas propias en Dios.
58. *Op. cit.*, p. 68.
59. Cf. S. Buenaventura, *Sermón para el 8º domingo después de Pentecostés*, t IX, p. 385.
60. S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 1, n. 9.
61. Ewert Collins, «Teilhard de Chardin e São Boaventura», en *Itinerário do Cosmo ao Ómega*, Petrópolis, Vozes, 1968, Introducción, p. 25.
62. *Op. cit.* p. 284.
63. Alessandro Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Milán, Vita e Pensiero, 1972, p. 70 ss.
64. Hans Meyer, *op. cit.*, p. 305.
65. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, II, caps. 30 y 55.
66. *Sent. II*, 22, D. *cit.ap.* Ghisalberti, *op. cit.*, p. 181, nota 59.
67. *Op. cit.*, p. 181 ss.
68. Cf. L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, Lethielleux, 1957, p. 145.
69. L. Baudry, *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Ockham*, Paris, Vrin, 1936, Introducción, p. 36 ss.
70. *Id. ibid.*, p. 38 ss.
71. *Id. ibid.*, p. 42 ss.

EVENTOS Y ANUNCIOS

* **Jornadas de Homenaje a Roldo Kusch (1922-1979)**

Con el tema «Pensar desde América», se realizaron en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, en octubre de 1998

Además de los talleres y grupos de estudio se destacan las tres conferencias dadas:
«La cuestión del ser en América», Miguel Espejo
«Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina», Celina Lértora Mendoza
«El concepto de estar en Rodolfo Kusch en la tradición de la filosofía», Gabriel Sada.

* **VI Congreso Internacional de Filosofía Medieval**

Se realizó en la Universidad San Francisco de Braganza Paulista (San Pablo) en septiembre de 1998. En cinco días de trabajo se leyeron más de 40 ponencias. ya el número es significativo y más aún lo es el que todos los títulos presentaron un temario de erudición y riqueza histórica y doctrinaria. Se destacaron las participaciones de Francesco Bottin (Padua) Reinhold Ullmann (Porto Alegre), Loão Lupi (Florianópolis), Luis Bacigalupo (Lima), Celina Lértora Mendoza, Silvia Magnavacca y Claudia D'Amico y Francisco Bertelloni (Buenos Aires), José Antonio C. R. de Souza (Goiânia), Maria Mongelli (San Pablo), Carlos R. do Nascimento (Campinas). El encuentro fue coordinado por Luis de Boni, de Porto Alegre.

* **Jornadas de Reflexión «Monstruos y Monstruosidades»**

Organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se realizaron en el Museo Histórico Roca, en octubre de 1998, se propone reflexionar sobre la idea de monstruosidad (desviación natural) en las diversas culturas y etapas históricas. Fueron sus ejes de reflexión:

- Los monstruos y su significación en distintos momentos históricos
- Géneros sexuales y monstruosidad
- La política y el mal
- Horrores del/sobre el cuerpo
- Tecnologías del cuerpo
- Cuerpos y violencia
- Identidades: el otro, el monstruo
- Naturaleza y cultura
- Representaciones estéticas de la monstruosidad
- Géneros del horror: fantasy, gótico, ciencia-ficción, etc.

*** Primer Encuentro sobre genocidio**

Fue organizado por la Comunidad Armenia Argentina, en Buenos Aires, el diciembre de 1998.

Dentro de una variedad de temas y enfoques, señalamos los que son más atinentes a la filosofía:

«Qué se entiende por genocidio», Narciso Binayán Carmona

«Algunas reflexiones sobre el concepto de genocidio», Celina Lértora Mendoza

«Figuras de un estigma histórico», Carlos Alemián

«Dimensiones de género en el genocidio del pueblo armenio, Brisa Varela

*** VII Congreso Internacional de Filosofía Medieval**

Se anuncia para octubre de 1999, con el tema «Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval». Será organizado por el Instituto Teológico Franciscano «Fray Luis Bolaños» y el Grupo Argentino de Filosofía Medieval.

BIBLIOGRAFÍA

Celina A. Lértora Mendoza

NEDISO LAURO BRUGNERA, *A escravidão em Aristóteles*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, 120 pp.

La esclavitud ha sido una gran lacra de la humanidad. Sin embargo Aristóteles, uno de los más grandes filósofos (tenido por muchos como el mayor), la justificó y hasta la consideró algo natural. El autor se propone esclarecer esta situación en cierto modo paradójal.

Para ello articula su exposición en cuatro capítulos, el primero de los cuales se dedica a exponer el marco epocal y los tres restantes a analizar los textos aristotélicos. Partiendo de la formación del pueblo griego y de su asentamiento y organización política, explica cómo se llega a la formulación de algunos conceptos fundamentales que luego serán teorizados por los filósofos. Conceptos como “libertad”, “ciudadanía” y estado” se contrapondrán al de “bárbaro”. Bárbaro fue en principio todo pueblo ajeno a la cultura griega y luego, axiológicamente, tomó una connotación de inferioridad. Esta apreciación se aplicaba a pueblos tan cultos y refinados como el egipcio, lo que muestra que la inferioridad del bárbaro no se debe a su falta de saber sino al hecho de que no posee vida política, es decir, no ha alcanzado el ideal de la vida humana. Por eso también llegó a parecerles natural que los bárbaros fuesen esclavos. Platón mismo, que no aceptó la esclavitud entre los griegos, encontró razonable que ellos tuviesen esclavos extranjeros, obtenidos incluso por medios violentos, como la guerra y la rapiña.

La segunda parte se articula en forma lógica. En primer lugar se analiza el concepto aristotélico de alma, su estructura, su *télos* y la relación entre felicidad y vida virtuosa. A partir de una conceptualización de la política como extensión y coronación de la ética, y la distinción entre trabajo y ocio, Aristóteles llega a la convicción de que hay individuos humanos excluidos del *télos* humano, el ideal de la vida política. Son aquellos que no participan como ciudadanos en la ciudad: los bárbaros o extranjeros, los niños, las mujeres y los esclavos.

El siguiente capítulo aborda directamente el tema específico de la esclavitud, preguntándose si esta institución tendrá sólo una justificación funcional o hay algo más. Observa que Aristóteles, al considerar que la vida política es la única vida plena y fin de la vida humana, halla que ciertos hombres no tienen, por naturaleza, aptitudes para este tipo de existencia. Ellos, por tanto, son naturalmente inferiores, son “esclavos por naturaleza” y no sólo por convención. El capítulo siguiente se dedica a profundizar este concepto, llegando a la conclusión de que es decisiva, para su formulación, la idea del *télos* humano arraigado en la *pólis*. Se pregunta si se puede hablar entonces de unidad del género humano, dadas estas distinciones esenciales de la naturaleza humana. Contesta que para Aristóteles la unidad genérica está dada por la participación específica en la nota de racionalidad, pero no por una identidad absoluta de

naturaleza.

En las consideraciones finales, Brugnera aclara que no ha pretendido el anacronismo de juzgar una teoría elaborada hace 2000 años con nuestros parámetros (para nosotros, la esclavitud es cosa abominable y admitimos una identidad de naturaleza en forma mucho más estrecha que Aristóteles). Eso significaría olvidar que fue enunciada en un marco social y político muy diferente al nuestro. Su objetivo, nos dice, ha sido mostrar la íntima conexión entre el concepto de esclavitud por naturaleza (que rechazamos indignados) y el concepto de naturaleza humana tal como lo enuncia Aristóteles. “De esa forma, la crítica a la esclavitud por naturaleza, solamente tendrá éxito, en nuestra opinión, si fuera extendida a otros conceptos o principios aristotélicos. Entre esos conceptos está el de “naturaleza como fin” y el de las acciones *práxicas y poiéticas*” (p. 116).

La idea de naturaleza como fin hace que Aristóteles establezca un conjunto de atributos que universalizan el concepto de hombre a partir de un caso concreto económico-cultural. El concepto de actividades *práxicas y poiéticas* determina no sólo una división del trabajo sino una escisión de la sociedad en dos clases, una de las cuales tiene prácticamente imposibilitada su realización humana plena.

Esta conclusión, expresada en la última página del texto (continúan las bien seleccionadas referencias bibliográficas) parece más bien el anuncio de un nuevo proyecto de investigación. Sin duda la conexión establecida permite sugerir la necesidad de revisar los conceptos mencionados. Sólo lamentamos que el autor se haya limitado a dos breves párrafos. Claro que no se trata de “demitificar” a Aristóteles ni complacerse en señalar sus limitaciones o errores. Quizá este ejercicio sería sobre todo útil para ver hasta qué punto los temas están conectados incluso más allá del pensamiento expresado (y hasta pensado) por el filósofo. Hemos corregido el hecho de la esclavitud, sobre todo porque repugnó finalmente a una nueva sensibilidad humana larga y trabajosamente gestada (la abolición formal e institucional de esa institución apenas ha cumplido un siglo). Pero ¿hemos corregido o al menos exhibido los supuestos racionales -y sin duda muy bien articulados- que posibilitaron su consolidación teórica? Si no lo hemos hecho, corremos el peligro de que una nueva forma de esclavitud venga a llenar este “vacío” social de los “naturalmente inferiores”. Candidatos para ocupar este poco deseable puesto de nuevos “bárbaros” en un mundo globalizado como el nuestro, los hay de sobra y ni hace falta mencionarlos. Este estudio, además de su valor histórico, nos alerta sobre asuntos que tienen -a pesar de que parezca lo contrario- una notable e intranquilizante actualidad.

* * *

IDALGO JOSE SANGALLI, *O fim último do homen. Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, 211 pp.

El tema de la felicidad es sin duda uno de aquellos que ningún filósofo pudo obviar, cualquiera sea la respuesta dada. La historia del concepto, de sus interpretaciones, de las teorías propuestas y de las discusiones consecuentes, sin duda es larga y compleja. En este continuum disputativo hay, con todo, algunas direcciones más significativas, y esas son insoslayables. Una de ellas es el eje conceptual que parte de la eudaimonía aristotélica y llega a la beatitudo agustiniana. Pasaje histórico- conceptual que se verá reflejado luego en la sistematización de la ética escolástica.

En su Introducción, el autor señala acertadamente que la filosofía griega aportó respuestas al tema de la felicidad muy diversas a la de Agustín, que será la clásica en el ámbito cristiano. Pero la diferencia no se agota ni puede reducirse a la contraposición genérica entre ética pagana y ética cristiana. Y esto porque los estudiosos actualmente han llegado a la conclusión de que Agustín depende de fuentes paganas (el Aristóteles de la *Ética Eudemia*, Plotino, Séneca) mucho más de lo que parece a primera vista. Por eso la propuesta de investigación que este libro recoge, consiste en analizar la beatitudo agustiniana para ver si hubo efectivamente un giro conceptual con respecto a la “felicidad” de Aristóteles y si hay posibles relaciones entre ambas conceptualizaciones.

De acuerdo con esta propuesta la obra se articula en tres partes. En la primera se estudia la *eudaimonía* aristotélica, en la segunda se visualiza el pasaje conceptual en Séneca y Plotino y en la tercera se aborda la beatitudo agustiniana.

Con respecto a Aristóteles, la presentación del autor sigue los moldes clásicos: considera el concepto de *eudaimonía* en relación a una ética de bienes y virtudes, siendo la felicidad el bien supremo. Insiste en que el concepto mismo (*eudaimonía*) que Aristóteles redefine, estaba ligado, en la cosmovisión griega, a la idea de tener “suerte o fortuna en la vida” (un *eudaimon*: un dios o genio personal bueno o favorable). Por eso el Estagirita debe hacerse cargo de las interpretaciones contemporáneas suyas acerca de qué significa “ser feliz”. De allí la idea de las tres clases de vida en las cuales diversos hombres ponen la felicidad: la vida de los placeres, la de las virtudes y la contemplativa. La opción de Aristóteles por esta última no significa su ignorancia o minusvaloración de la dificultad -para el término medio de la humanidad- que dicha opción conlleva. Aunque la verdadera felicidad, la contemplación, es más propia de los dioses que de los hombres, podemos intentar ser felices acercándonos a esa actividad divina. Esta idea, expuesta al final de la *Ética Nicomaquea* (Libro X), parece significar un apartamiento del carácter antropocéntrico de la ética de la virtud desarrollada en los libros anteriores, y un cierto viraje con trazos platónicos. El autor no se detiene en la discusión histórico crítica de si la introducción del Libro X rompe la unidad de la ética tal como había sido expuesta hasta ahí al adosarle un cuño teológico ausente en el enfoque de las virtudes. Lo que importa es que el tema ha quedado instalado, incluso en clave aristotélica, y esto determinará

una apertura posible en el límite de la ética intramundana que caracteriza la impostación de la filosofía práctica aristotélica.

Séneca maneja un concepto de beatitudo más de acuerdo con la impostación ética que caracteriza a los estoicos y también a los neoplatónicos (aunque de otro modo): la ética como un “arte de vivir”. Séneca retoma la idea estoica de que la sabiduría es en sí misma la ética, y sabiduría es “saber vivir conforme a la naturaleza”. Por tanto, sabio no es el teórico sino el que practica y comprende la virtud y es capaz de alcanzar y poseer el bien. Esta concepción de la autonomía y suficiencia del hombre sabio ante las contingencias de la vida es el punto más cercano con la *eudaimonía* aristotélica. En su *De vita beata* retoma Séneca la idea de una vida que busca su telos, su fin propio. Este fin, que es su bien, es vivir conforme al logos de la naturaleza (nada, por tanto, de burdo hedonismo, como a veces se ha interpretado la tesis estoica). La vida virtuosa no es un medio para alcanzar otra cosa (por ej. el placer o la tranquilidad) sino que es un bien en sí misma. Esta vida conforme a la virtud otorga al hombre atributos divinos.

En Plotino, la frónesis platónica (redefinida por Aristóteles como “sabiduría práctica” por oposición a la sabiduría teórica) tomará un sesgo más marcadamente religioso, cuyo objetivo es enseñar a los hombres a libertarse de la vida en este mundo inferior, es un camino de retorno del alma al Uno-Bien o principio absoluto de todo, trascendiendo la multiplicidad y la imperfección. Pero este estado final, de éxtasis o unión mística, no es un estado de indiferencia ni de inconsciencia, sino de “super-conciencia”, un estado “hiper-racional”, y ésta es también la vida de los dioses.

Como vemos, en estas tres instancias del pensamiento pagano, el concepto de felicidad ligado a un cierto tipo de vida (difícil de obtener para la mayoría de los hombres) está vinculado a un estado superior o hiper-humano, algo que acerca al plano o nivel de lo divino, hasta donde al hombre le es posible. En este contexto el autor propone entender el conocimiento y uso de fuentes paganas por parte de Agustín. El Hiponense retoma conceptos fundamentales de la filosofía greco-romana introduciendo además nuevos elementos teológicos, logrando una síntesis original. Agustín, a diferencia de los filósofos paganos, define el bien supremo trascendente identificándolo con el Dios cristiano y por tanto la *eudaimonía* será la visión de ese Dios. Los pasos de su teorización tampoco son abstractos ni deductivos, sino una inquisición antropológico-hermenéutica, a partir del deseo humano general de felicidad y de un descarte de aquellos bienes que no satisfacen totalmente las necesidades del alma. Otro concepto fundamental que aporta es el de participación. Siendo la felicidad divina la única absoluta y perfecta, el hombre (el “sabio” de los antiguos) sólo es feliz por participación, y se inicia como un camino desde la interioridad a lo trascendente, motivado por la percepción de la propia carencia y la absoluta insuficiencia de lo humano por sí mismo para llenar esa infinita aspiración a la felicidad. La conceptualización de Agustín aúna elementos platónicos, aristotélicos, neoplatónicos y senequianos con la visión bíblica y la propuesta cristiana de una vida futura en que habrá una contemplación de las cosas divinas, es decir, de Dios.

Por eso, concluye el autor, no hay tanto ruptura sino una continuidad con modificaciones (profundas, por cierto) en ese bastante largo camino que va de Aristóteles a Agustín. Una visión contrapuesta es producto de otra percepción, muy posterior, ligada a otros intereses teóricos y prácticos. Aunque podemos ahora retomar las líneas discursivas (aparentemente contrapuestas) en medievales como Tomás de Aquino y Boecio de Dacia, la historia de estos siglos decisivos nos muestra tanto las diferencias como las aproximaciones y permite sin duda, situar mejor la línea hermenéutica que ha conducido a muchos medievales (no sólo al Aquinate) a una natural aproximación entre Aristóteles y Agustín. En este sentido el libro que comentamos puede proponerse como un modelo metodológico de análisis histórico comparativo que, al privilegiar las continuidades más que las oposiciones, permite hallar claves para la comprensión de otras etapas más o menos similares. La bibliografía selectiva que completa el volumen ayuda al lector a continuar la investigación por su cuenta, y sin duda hay muchas pistas abiertas que prometen fructíferos resultados.

* * *

JAYME PAVIANI, *Formas do dizer. Questões de método, conhecimento e linguagem*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, 127 pp.

El autor, especializado en fenomenología y hermenéutica, es un devoto y sensible intérprete de Merleau-Ponty, cuya Fenomenología de la percepción constituyó una auténtica recreación de la fenomenología husserliana. La mayoría de los trabajos que componen este libro están dedicados a su obra filosófica.

El conjunto de trabajos se divide claramente en dos partes. “Merleau- Ponty: la fenomenología y las ciencias del hombre”, “Merleau-Ponty: la descripción fenomenológica”, “Merleau- Ponty: el habla como acto de significación” y “Merleau- Ponty: la libertad vivida” son cuatro estudios que comentan diferentes aspectos del método fenomenológico. En el primero el acento está puesto en la relación entre la fenomenología y las ciencias que tienen por objeto al hombre (las ciencias sociales y humanas). Ambos cuerpos epistémicos tienen en común abordar la intencionalidad de la conducta, destacándose sobre todo su relación con la psicología. En el segundo se analiza el problema de la descripción fenomenológica conforme al esfuerzo merleau-pontiniano por superar los dualismos gnoseológicos. El tercero se ocupa del lenguaje en su más amplio sentido, incluyendo la palabra y el gesto y con ello la faz expresiva del cuerpo. El cuarto trata el tema de la libertad desde la nueva perspectiva de Merleau Ponty: eliminar la idea de la causalidad eficiente al explicar la estructura del acto libre.

Los cuatro artículos restantes tratan aspectos fenomenológicos conexos en otros filósofos. En “Platón y Heidegger: de las cosas a lo bello y de la cosa a la verdad” se traza un interesante paralelismo entre estos dos pensadores en otros sentidos tan contrapuestos. En

“Agustín: el lenguaje más allá del lenguaje”, trata la teoría agustiniana del signo mostrando que para el Hiponense el lenguaje forma parte de un universo más amplio donde realidad y pensamiento son elementos de una comunicación global. En “Bense, Dufrenne y Mukarovsky: determinación del objeto estético” nos ofrece una versión de las teorías de estos autores que, con matices propios, se acercan a una concepción fenomenológica del objeto estético. Finalmente en “Dufrenne y Merleau Ponty: relaciones entre arte y lenguaje” se vuelve a la fenomenología merleau-pontiniana mostrando que el análisis de estas relaciones ayuda a esclarecer el fenómeno artístico.

La obra en su conjunto representa un valorable esfuerzo por vincular la fenomenología que podríamos llamar “clásica” con sus reinterpretaciones y sus conexiones tanto en relación a teorías filosóficas célebres (como las de Platón, Agustín o Heidegger) cuanto en conexión con problemáticas actuales del lenguaje. El libro está agradablemente presentado.

* * *

ALBERTO BUELA, *Estudios griegos*, Buenos Aires, Ediciones Theoría, 1998, 118 pp.

Esta obra ofrece un conjunto de artículos antes aparecidos en diversas publicaciones, que han sido reunidos, según nos explica el autor en su “Presentación”, por tres motivos: el primero, a pedido de sus amigos; el segundo, la escasez bibliográfica argentina en el tema; y el tercero, porque no son artículos sueltos sino que poseen un hilo conductor que justifica esta nueva presentación. El objetivo de estos estudios es mostrar que “lo griego es un aspecto sustantivo de nuestra cosmovisión heleno-cristiana, anfibológicamente llamada judeo-cristiana” (p. 3). Lo griego, nos dice el prof. Buela, es parte de nuestra tradición occidental, y en ese sentido hay que entender que la cultura cristiana, en sí, es más bien heleno-cristiana que judeo-cristiana. En otros términos, que el cristianismo como religión tiene, sin duda, un origen no heleno (judío), pero el cristianismo como cultura es helenístico, pues en esa raíz bebieron los Santos Padres y Doctores de la Iglesia que configuraron la tradición occidental.

El libro recoge ocho trabajos. El primero, “Lo inmenso en Anaximandro”, propone una interpretación del famoso pasaje conservado por Simplicio, que traduce apeiron como inmenso, en cuanto esta palabra abarca lo cuali y lo cuantitativo. En “Alcmeón de Crotona y la distinción amigo-enemigo”, discute el sentido de un fragmento recogido por Diels, según el cual es más fácil cuidarse de un enemigo que de un amigo, interpretando que la esencial distinción política entre amigo y enemigo es reflejo de la teoría de las oposiciones, que se esclarecerá en Platón. La diferencia entre ambos es que en Alcmeón la distinción se sitúa en el plano moral, y en Platón abarca el campo político. Finalmente relaciona esta antigua teoría con la misma oposición, expresada por Carl Schmitt, pero para quien -al darle carácter autónomo con respecto a otros contrastes clásicos como bueno y malo- se sitúa en el campo exclusiva-

mente político.

El tercer trabajo, “Empédocles: el último arcaico” (escribió en verso, al estilo antiguo), presenta al presocrático con un perfil inusual señalando nexos con la mitología órfica y quizá con el chamanismo, que pudo llegar a Grecia hacia el s. VII aC navegando el Mar Muerto y atravesando Tracia. Los “milagros” atribuidos a algunos presocráticos junto con Empédocles (Epiménides, Pitágoras) serían un signo de ello. En síntesis, “Empédocles puede y debe ser leído como un pensador situado en el viraje de los tiempos. Entre el mito y el logos” (p. 38) y eso es lo que lo hace atractivo para nosotros.

El siguiente trabajo titulado “El Grylos; primer escrito de Aristóteles”, estudia las pocas referencias y fragmentos conservados y concluye que no fue un escrito encomiástico sino una crítica a la escuela retórica de Isócrates, en el contexto de la posición polémica de la Academia platónica -a la que por entonces pertenecía el Estagirita- con respecto a ellos. Y esto es comprensible, opina Buela, porque Isócrates era el único enemigo intelectual de Platón con peso político y porque sus propuestas eran diferentes y enfrentadas, teniendo ambas no sólo una dimensión teórica, sino una proyección práctica en la vida política de la ciudad.

Los cuatro artículos finales abordan la obra aristotélica. En “El concepto del hombre en el Protréptico de Aristóteles”, observa que estando más cerca de Platón que en sus escritos posteriores, ya se perfilan dos elementos característicos de su teoría madura: establece una relación de dependencia del alma con relación al cuerpo y estima que la función superior propia del alma es conocer la verdad y por tanto su virtud específica no es la justicia, (como para Platón) sino la contemplación.

En “La Etica *Eudemia*: la normatividad indirecta de la idea de contemplación” analiza el paso central del Libro VIII, cap. 3 (1229 a 21- b 25) donde se describe el objeto de la contemplación y acerca de lo cual se ha discutido ampliamente. Para el autor la concepción aristotélica no es una moral de la trascendencia, teonómica o de normatividad directa. El ideal de la vida moral se realiza sobre la tierra y se construye sin cesar por la acción del hombre mismo.

El siguiente trabajo, titulado “Rasgos actuales del pensamiento político de Aristóteles” analiza los cinco puntos que, de acuerdo a Buela, configuran lo esencial de la posición aristotélica con sentido e interés actual: 1. el hombre como animal político; 2. necesidad natural de la sociedad; 3. característica de la polis y obligación del ciudadano de participar en la vida pública; 4. finalidad de la polis: vivir bien, autosuficiencia y vida virtuosa; 5. los medios para alcanzar ese objetivo, en consonancia con la crítica a Platón: justo régimen de bienes, educación y virtud.

El último trabajo, que se edita por primera vez, “Esquema de las obras éticas de Aristóteles” brinda un esquema básico para la lectura de este gran capítulo aristotélico y su finalidad es evitar el “filologismo”, “que ha invadido dictatorialmente nuestra materia” (p. 79)

en los últimos treinta años, procurando acercarse en forma directa a los textos mismos. Se completa con un Apéndice bibliográfico de obras y traducciones recientes.

Como efectivamente la producción local en esta materia es escasa y dispersa, debe ser bienvenido este esfuerzo editorial que ofrece al lector una visión actualizada y hasta casi apasionada de pensadores que nos han precedido en más de 2000 años, mostrando que sus connotaciones y ecos todavía nos resuenan y pueden servirnos de orientación en nuestro filosofar hodierno.

* * *

JOSE VILANOVA, *Tratado sobre el libre albedrío. Una concepción libertaria de la acción*, con la colaboración de Micaela Herrera, Buenos Aires, Edición del autor, 1998, 322 pp.

El Prof. Vilanova, de amplia y larga trayectoria en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y otros círculos iusfilosóficos, se interesó tempranamente por la filosofía de la acción (incluso cuando todavía esa denominación no era entre nosotros de uso corriente). En los seminarios y reuniones que coordinaba, así como en sus obras, ésta fue una preocupación recurrente. Es natural, pues, que un tema tan conectado, como el del libre albedrío, y que además se vincula a toda una amplia gama de problemas iusfilosóficos, haya ocupado su atención en los últimos años.

Este libro ha sido precedido por una serie de artículos, conferencias y seminarios de trabajo, de modo que la mayoría de quienes hemos compartido alguna de esas actividades, conocemos todo o parte de su contenido. Para el resto del ambiente académico será una novedad incluso un tanto insólita: el tema del libre albedrío (o arbitrio, como también se dice) no es entre nosotros un asunto à la page. Quizá por eso el autor se ha dolido varias veces del escaso eco que sus estudios preliminares iban recogiendo. Pero que un tema, o una obra no gocen de popularidad en un momento dado, no significa nada más que eso, no implica ni que el tema en sí mismo no sea importante, o que la obra no sea valiosa o -y esto no lo escribo como consuelo para el autor, aunque pueda llegar a serlo- que no pueda volverse atrayente en cualquier momento e incluso a partir de una o varias obras de discusión sobre eso. En todo caso, hay que reconocer que los esfuerzos de Vilanova por instaurar el tema en nuestro medio no han sido del todo exitosos. Quizá la prueba más fehaciente es que ha debido editar esta obra, probablemente una de las mejores que él ha escrito, con su propio peculio y sello editorial, cuando otras, menos originales -pero más comerciales- encuentran editores y lectores con facilidad (y ya llevan varias ediciones).

La conexión entre esta obra y toda la carrera intelectual del autor está expuesta en el Prólogo, con el sugestivo y adecuado título “De la libertad metafísica a la agencia del animal humano” porque efectivamente Vilanova transitó desde el enfoque metafísico heideggeriano

hasta la posición que ahora nos ocupa. Pero este libro no reproduce ese proceso, sino que está estructurado en forma sistemática, desde la totalidad de la postura actual y en la cual han quedado los elementos “no precederos” de sus anteriores investigaciones.

En la Introducción analiza y explica las nociones fundamentales de acuerdo a su enfoque: qué es libertad, determinismo, causalidad, etc. En este punto retoma interesantes aportes anteriores sobre la teoría de la finalidad de la acción. El resto del libro está compuesto por nueve capítulos y un apéndice. En el cuerpo, el autor fundamenta su tesis a lo largo de los siguientes pasos: en primer lugar, la justificación de su concepto de filosofía como “filosofía científica”, que será el marco epistémico en el cual se desarrollan los capítulos específicos. Este análisis se complementa con el capítulo 3, donde expone su criterio acerca de la metodología de investigación filosófica, rescatando su vieja y larga adhesión al análisis fenomenológico, pero en una versión modernizada.

En el capítulo 2 se analiza el concepto de libre albedrío, haciéndose cargo de las posiciones contradictorias que han transitado toda la historia de la filosofía desde la paradoja de Crisipo, hasta llegar a la pregunta sobre si el concepto de libre albedrío tiene carácter empírico o metafísico, aceptando que es susceptible de ambos enfoques. El capítulo 4 es central, ya que en él se intenta la refutación del determinismo, en que se anexa un artículo anterior con el título “Adiós al determinismo”. El autor reconoce que ha sido determinante el uso dado a la teoría antideterminista física de Prigogine, por lo cual sus argumentaciones podrían dividirse en dos etapas “antes” y “después” de él. Vilanova retoma la idea central de Prigogine: negar la reversibilidad típica de las leyes de la física clásica, por lo cual el universo no tiene leyes intemporales sino “historia”, es decir, que el tiempo se bifurca cada vez tomando una de dos o más posibilidades y ese “camino” es irreversible. Análogamente interpretada la realidad humana parece que el determinismo, si no es refutado, al menos queda socavado. El argumento final contra el determinismo surgió en una reunión del grupo de trabajo. El “argumento Herrera” (expresado por dicho concurrente), parte del “principio Prigogine” de la bifurcación irreversible. Frente a una acción, hay tanto la posibilidad de que el sujeto esté determinado como que no lo esté. A partir de allí se razona así: “aceptemos que es posible que la alternativa que se actualiza en cada nuevo presente estuviese (causalmente) determinada. Posible sí, pero extremada, enormemente improbable” (p. 141). Esto “muestra que el argumento a favor del determinismo metafísico, no puede mantenerse en su total debilidad adosado al tiempo ramificado de Prigogine, pues él contiene una negación implícita sobre la equiprobabilidad de las alternativas” (p. 142).

Los capítulos siguientes constituyen la aplicación de esta teoría a la dilucidación del carácter y estatuto epistémico de las ciencias sociales. El capítulo 5 trata un modelo psicobiológico de la acción intencional que explique de modo suficiente procesos como los reflejos y los automatismos. El capítulo 6, “El mundo primitivo de la acción” establece un paralelo con los animales, aplicando el concepto de “mundo de la vida”. El “nosotros” sociocultural humano se amplía con un “nosotros” que incluye los animales superiores.

A continuación Vilanova compara sus resultados con otras líneas filosóficas de contacto. En el capítulo 7 el autor analiza su concepción en relación con las tesis de la escuela analítica, que tanto se ha ocupado del tema (hasta casi monopolizarlo en alguna época). Pero en su concepto la moderna filosofía de la acción no fundamenta suficientemente la concepción libertaria. En particular rechaza la concepción del agente como sujeto pensante, dado que en la realidad sólo una parte de los agentes reales cumplen esta condición. Por otra parte, el “moralismo” de la filosofía de la acción tiene otras deficiencias aún más graves: no permite plantear en serio el problema del valor, confunde “libertad” con “omnipotencia” y no distingue entre acción intencional y acción moralmente relevante. En el capítulo 8 hace lo mismo con la escuela hermenéutica que, según él, a pesar de su alejamiento conceptual de la anterior, tienen en común la hipervaloración de la palabra y con ello una preterición del carácter real del problema que el autor se ha ocupado de destacar en los tramos anteriores de su obra. Desde esta perspectiva critica las insuficiencias del concepto de “historicidad” a los efectos de una fundamentación de la concepción libertaria.

El último capítulo es la contrapartida gnoseológica de los anteriores 2, 4, 5 y 6, que constituyen, por así decirlo, su ontología. En la primera parte analiza el tema del conocimiento de la acción, y el concepto de comprensión en ciencias sociales, sobre todo en relación con las construcciones de sentido común. En su segunda parte analiza la epistemología de las ciencias sociales entendidas como aquellas que tienen por objeto la conducta y para las cuales el ejercicio de la libertad es el supuesto óptico de su investigación.

El apéndice hace una interesante explicación -no religiosa- de la narración del Génesis. Aunque muestra conocer los puntos de vista de los exégetas religiosos, prefiere un abordaje “no comprometido” y sólo según lo que le sugiere la lectura sin tener en cuenta el objetivo religioso. Los resultados son muy relevantes y merecerían un comentario aparte. Lo que nos interesa aquí es que halla esos textos totalmente concordantes con su propia concepción libertaria de la acción.

La obra, como puede verse en esta apretada síntesis, es muy rica en contenidos. Cada uno de los temas ha sido producto de publicaciones anteriores (que se detallan en cada caso), resultados a su vez de reuniones y discusiones. No sería serio de mi parte hacer ahora un análisis crítico -que excedería además el marco de una reseña- de un proyecto tan complejo. El tema ha sido debatido, y las posiciones están tomadas. Sin duda puede seguirse debatiendo, y eso es lo interesante. Sólo a título de ejemplo, señalo tres observaciones que en su momento hice en algunas de estas reuniones de las que he participado: 1º. Aunque la preocupación última de Vilanova es fundamentar la cientificidad de las ciencias sociales (a las que pertenece el derecho, en una posición suya que comparto) y si bien el nexo entre ambas preocupaciones existe, no lo considero necesitante, es decir, que aunque el ejercicio de la libertad sea un supuesto de las ciencias sociales, no me parece imprescindible llegar a un consenso metafísico sobre el mismo como única fundamentación válida de estas ciencias. 2ª. Siempre he tenido -y

no soy la única- ciertas reticencias a usar en filosofía (y con más razón para la filosofía del hombre) resultados de las grandes teorías físicas. La irreversibilidad de Prigogine es una teoría científica cuyo destino es incierto (si extrapolamos los “destinos” de teorías que tanto eco han tenido en filosofía, como el indeterminismo cuántico, o la reversibilidad einsteiniana). 3ª. Estimo que el tema del “argumento fuerte” debería ser revisado porque veo una cierta mezcla de niveles epistémicos, ya que la aplicación del cálculo de probabilidades (o su negación) no parece ser algo específico de la filosofía, incluso de la “filosofía científica” que propone el autor. Lo cual se vincula al principal problema que plantea todo este enfoque: la asunción de un determinado tipo de filosofía que, pese a los esfuerzos de sus cultores, resulta ser una opción más o menos argumentable pero no apodíctica, como por lo demás pasa con las otras direcciones. Y eso porque creo que cada uno filosofa (elige una dirección filosófica) según cómo es. Y todos somos distintos. Por suerte.

Para terminar, quisiera señalar que el libro está dedicado a José Pedro Acevedo, María Rosa Fernández Lemoine y Hugo Abel Herrera, integrantes del pequeño círculo de reflexión que inició el tema en 1991. Fueron también ocasionales colaboradores en alguna publicación. Además, quienes estábamos interesados en el pensamiento de Vilanova pero no concurríamos a sus reuniones, recibíamos periódicamente sus aportes con solicitud de comentario. En conversaciones personales y hasta en sus ediciones, el Dr. Vilanova se ha quejado de la exigua respuesta a este gesto de honestidad y generosidad intelectual. No tenemos la costumbre de discutir entre todos nuestros iniciales “fermentos de pensamiento” (como diría Vaz Ferreira, que recomendaba lo mismo con igual magro resultado). Y a veces, lo que aportamos es tan poco que casi ni merece ser tenido en cuenta. Vilanova, sin embargo, ha sabido servirse de estos textos inconexos (puesto que provenían de distintas personas, con diversos enfoques e intereses frente al tema convocante) y los ha usado como “disparadores” de su propio pensamiento. Y ha tenido siempre, como en este libro, la actitud de agradecer y compartir. Creo que si siguiésemos ese ejemplo, estemos o no de acuerdo en los resultados finales de nuestros colegas, el pensamiento comunitario, en su conjunto, se enriquecería y adquiriría un sentido y un valor superior que redundaría incluso en beneficio personal de los autores. Por el momento, nuestra filosofía no pasa de ser un campo de fragmentos dispersos, con diferente grado de adhesión, valoración e interés para los ocasionales caminantes. Y es una lástima.

* * *

JOSE RUBEN SANABRIA (Comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, México, Universidad Iberoamericana, Filosofía, 1998, 180 pp.

El Prof. Mauricio Beuchot OP es un fiel adherente a la teoría tomista de la analogía, a la que ha remozado en una presentación teórica acorde con el estado actual de las discusiones filosóficas. Su entusiasmo por el tema (incluso ha bautizado con este nombre a una revista

nacida por su inspiración) sin duda es contagioso: su amigo el Prof. Rubén Sanabria SJ ha convocado a un grupo de jóvenes pensadores mexicanos que siguen la línea de Beuchot, aunque con matices propios que por cierto no son irrelevantes. De allí ha surgido un diálogo enriquecedor que se vuelca en las páginas del libro, donde cada uno expresa su punto de vista y es contestado al final, brevemente, por el inspirador.

Los nueve invitados tienen intereses y puntos de vista diversos sobre el concepto, alcance y función de la analogía en el complejo de las teorías filosóficas. Jorge Velázquez Delgado, en “La sutileza hermética como estrategia del conocimiento”, analiza en especial la propuesta de Beuchot, de construir “una estrategia hermenéutica basada en el modo de interpretación analógico” (p. 21) aunque reconociendo que no puede ser una solución definitiva a todos los problemas de la hermenéutica, entre otras cosas por la limitación que en sí misma significa reconocerse parte de una tradición filosófica perfectamente delimitada, cuya propuesta sólo puede aparecer como una alternativa o una oferta más en el conjunto de otras propuestas similares. Al mismo tiempo, la hermenéutica misma requiere una justificación pues su legitimación no es -por así decirlo- automática. Beuchot contesta que la legitimación de la hermenéutica reside, según su criterio, “en el carácter reflexivo de la inteligencia humana” (p. 169) pues ella interpreta “el texto”, algo tan multívoco que va desde el documento escrito a una interpretación musical. Por otra parte, señala que coincide con Velázquez en que el “corrimiento” actual a la hermenéutica (la “hermeneutización” de la filosofía actual, dice) responde a una conciencia clara de la presencia del elemento histórico en el pensamiento, pero advierte que no se debe caer en el historicismo, peligro que siempre nos acecha, concluye.

Norma María Matamoros Franco, en “Antropología y metafísica ¿perspectiva hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot?” halla en la propuesta analogicista, “una respuesta para aquel hombre que ha dejado de creer en él mismo y que no ha encontrado otra forma de defenderse de sus propios límites que la absurda oscuridad del relativismo...” (p. 37) pero al mismo tiempo la analogía invoca el lenguaje, y el sentido del decir, desde lo analógico se puede llegar a acuerdos o tomar partido. Por eso las posibilidades de la analogía son muchas y más amplias que el reducido núcleo de las definiciones en que actualmente se mueve. De allí que la hermenéutica “analógico-icónica” de Beuchot, además de preconizar una antropología, proponga una metafísica que clarifique el sentido del ser en general. A su juicio éste sería el aporte más interesante y sugerente, aunque de hecho no se llega a construir ni una antropología ni una metafísica. Beuchot, aceptando esta crítica, admite que sus ideas son sólo el inicio de un camino. A su juicio, “la analogicidad de la hermenéutica analógica marcará a la antropología filosófica que le acompañe con una noción de hombre que sea flexible en el marco de la delimitación” (p. 170) y “resaltará la analogicidad de la metafísica que deseamos” (p. 171).

María Roza Palazón, en “Mi conversación con un defensor de la analogía”, vincula su interés más bien al aspecto lingüístico y literario, a las posibilidades de la teoría en relación a la retórica (en su sentido técnico), a la metáfora (de la que tan buen uso se ha hecho en filosofía, por ej. en la postura de Ricoeur), la pragmática y la verdad consensuada. Por todo ello estima

que la hermenéutica analógica debe tener un papel central en la Estética contemporánea. Beuchot, en su respuesta, clarifica su posición de divergencia con algunos autores mencionados por la Dra. Palazón, como Austin y Goodman.

Luis Alvarez Colin, en “El rescate de la analogía y la integración de las hermenéuticas”, además de recordar la obra de Erich Przywara (muerto en 1972), cuya obra filosófica tomó por eje central la analogía, constituyendo un importante precedente de Beuchot, y luego de señalar convergencias y divergencias entre ambos, vincula este tema con ideas de Cassirer, Ricoeur y Rahner sobre el símbolo y su lugar en la reflexión metafísica. Finalmente, aborda la función posible de la hermenéutica analógica en cuestiones relativas al lenguaje, a la toma de decisiones y a los puntos de vista pragmáticos que podríamos denominar, en conjunto, de “racionalidad ampliada” para distinguirlos de la “racionalidad univocista, o científica” (estas denominaciones son mías). Beuchot, en su respuesta, admite que la analogía de Przywara se basa en la libertad del hombre y la propia más bien en el ser, no obstante lo cual admite la sugerencia de integrarlo, así como a Von Balthasar y Rahner, el primero en cuanto a la idea de “iconicidad” y el segundo a la simbolicidad de la metafísica.

Sofía Reding Blase, en “Analogía y teoría de la historia” vincula el tema con la teoría de la historia, con la exclusión de las mayorías no euroamericanas de la historia y la “emancipación de la Razón”. La ideología eurocéntrica generó una sola historia de la cual muchos quedaban excluidos, pero el mundo histórico es expresión de la vida con su multivariedad. Requiere, por tanto, una teoría capaz de dar cuenta de ella. El mismo concepto de “verdad” no es unívoco sino múltvoco. De allí que la analogía sea útil para la comprensión de los múltiples sentidos de la historia y para la formación de una conciencia histórica abierta e integrativa. Beuchot admite que en el tema hay que evitar tanto el historicismo como el ahistoricismo, posiciones ambas que proviene de una excesiva univocación conceptual.

Jorge López Solís titula su aporte “La analogía en la actualidad según Mauricio Beuchot”, pasando revista brevemente a la historia del tema, y centrándose, obviamente, en Santo Tomás y Cayetano, para llegar al concepto en Beuchot, señalando varios ámbitos actuales de aplicación, con lo cual acuerda Beuchot en su respuesta. En especial, reafirma que Vattimo, desde una postura claramente postmoderna, ha buscado “bastante a ciegas” (sic, p. 175) la noción de analogía para fundar una ontología que no sea “fuerte” (univocista) pero tampoco nihilista, es decir, que preserve la “diferencia”. Del mismo modo, sigue Beuchot, la analogía podría servir al pensamiento de Lévinas para situar un Otro (humano y divino) que no se acerque tanto a la equivocidad.

En la misma línea de la última parte del trabajo anterior y de la respuesta de Beuchot, el de Lourdes Cabrera, “Mauricio Beuchot y el problema de la metafísica en la posmodernidad” hace un cuidadoso análisis del concepto de “metafísica” de Beuchot, señalando que integra los aspectos lógico y gnoseológico. La “caída” en el relativismo a que conduce la negación de un fundamento último o absoluto, arriba finalmente a la “ontología débil” de Vattimo, que no es

el rechazo liso y llano de los positivistas, que la reduce a la argumentatividad dialógica para salvar las diferencias. La autora, luego de una serie de consideraciones, concluye que existen varios tipos de metafísica que no son unificables; por lo tanto, la crítica postmoderna no abarca a toda la metafísica sino a alguna versión de ella, fuera de la cual puede situarse la propuesta de la hermenéutica analógica. Beuchot reconoce a la autora haber visto claramente que la analogía es el mejor instrumento gnoseológico de la metafísica y que inclusive las “ontologías débiles” de algún modo la suponen. Por otra parte, mientras que el univocismo conduce a las metafísicas fuertes criticadas, del equivocismo sólo puede concluirse el nihilismo.

Salvador Vera Ponce, en “¿Por qué una hermenéutica analógica?”, después de repasar el concepto de hermenéutica y las versiones más conspicuas: Aristóteles, Gadamer y Ricoeur, y de señalar los aportes importantes de Peirce, Eco y Morris en semiótica, justifica la denominación de “hermenéutica analógica” como “una frase que tiene mucho sentido, mucho contenido y un gran valor para la filosofía actual, la cual se debate entre lo unívoco y lo equívoco”. El aludido rescata dos aspectos de la ponencia de Vera Ponce, uno, que en el comienzo afirma la utilidad de la hermenéutica no sólo para hacer filosofía, sino también (y quizá sobre todo) para ser más felices como filósofos. En segundo lugar, cuando dice en la conclusión que la hermenéutica analógica lleva a la donación, o sea, que puede conducir a la felicidad de dar, a la actitud oblativa, que manifiesta la mayor madurez humana.

El último trabajo, de Luis Jesús Guadarrama Medina, “Un acercamiento a la hermenéutica analógica” ubica la postura de Beuchot entre las dos extremas de la hermenéutica actual (la hermenéutica univocista o positivista y la equivocista o romántica, herederas ambas del pensamiento decimonónico), saludando esta revaloración del pensamiento aristotélico tomista como un justo medio, como una virtud para el pensador hodierno, idea que Beuchot confirma al aceptar la vinculación de esta teoría con la filosofía perenne.

Este conjunto de trabajos, que a su interés propio suma el de las respuestas de Beuchot, permitiendo continuar y profundizar las ideas vertidas, constituye una fuente de interés sobre todo para quienes no desean construir una filosofía del futuro rompiendo con la tradición espiritualista que condujo, hace siglos, a la formulación de una teoría que todavía da signos de vitalidad. La metodología propuesta, y su realización, mérito del P. Sanabria, merecen nuestra cálida aprobación.

* **

CLAUDIO DE ALMEIDA, *Russell on the Foundations of Logic*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, 165 pp.

Esta publicación recoge dos largos trabajos del autor, ambos dedicados a analizar la filosofía del “segundo Russell”, es decir, el período posterior a 1913, año de la aparición de su

Teoría del conocimiento.

El primer trabajo, "The Argument of On denoting" analiza la teoría russelliana de la denotación, partiendo de la base de que el mismo Russell se ha referido a la importancia lógica de la relación entre significado y denotación en el contexto de las investigaciones fregeanas, que para nuestro autor no son decisivas y a las que intenta superar.

El segundo trabajo, "Russell: a Lógica e a Teoría do juízo" explora los esfuerzos de Russell por obtener una sistematización deductiva rigurosa de la matemática. Recordemos que los intentos anteriores de Frege, Cantor, Peano y otros, sufrieron un colapso con la "paradoja de Russell". Junto con ella, su obra Principios de la Matemática exhibe un notorio logicismo. Finalmente Russell promueve una teoría de los tipos lógicos mediante una apelación a la nueva teoría del juicio, rechazando la de Moore.

La exposición de estos dos aportes capitales de Russell a la lógica y la epistemología de este siglo, es clara y concisa. En su "Prefacio" el autor aclara que su enfoque es "introdutorio, pero no elemental" (se refiere al segundo artículo). En realidad, se trata de dos trabajos de tesis en redacción revisada: el primero es una versión sintetizada de su tesis de Doctorado en la Mac Master University (1992) y el segundo la versión revisada de la tesis de Maestría defendida en la Universidad de San Pablo en 1988. Se trata de aportes académicos (no "escolares") con bibliografía actualizada y cuidada exposición doctrinal. Es sin duda un libro recomendable para interiorizarse de ciertas posiciones centrales de Russell en relación al status quaestionis de la lógica y la teoría del conocimiento de entre-siglos.

* * *

LEWIS PYENSON (ed.) *Word and Icon. Saying and Seeing*, Lafayette, Univ. of Southwestern Louisiana, 1998, 80 pp.

El quinto volumen de la serie de Publicaciones de la Escuela de Graduados aborda un tema realmente actual: la relación entre palabra e imagen y la conexión de los procesos de captación correlativos. Ha sido el tema del Tercer Coloquio de Graduados de dicha Universidad, motivado por la práctica cibernética de la actual generación. Palabra e imagen aparecen interconectadas en las computadoras y el pasaje entre una y otra presenta interesantes motivos de reflexión. Con todo lo novedosa que pueda parecernos esta experiencia, los ponentes del Encuentro de alguna manera han ido señalando situaciones históricas análogas, en que los paradigmas visuales se hicieron predominantes (por ej. el Renacimiento).

Ocho trabajos componen el volumen. El primero, de Robert Russett, profesor honorario de Arte y Arquitectura en la Universidad, "Navigating the Luminous Textscape" indica las modificaciones que en la percepción de las tradicionales categorías de las artes visuales se han producido recientemente en virtud de innovaciones técnicas. Anticipaciones pictóricas

como el cubismo, el dadaísmo, el surrealismo, la pintura cinética, etc. han expandido el potencial visual que luego los sistemas técnicos han continuado en las posibilidades cada vez más amplias del espacio electrónico. Estos recursos alteran también las prácticas creativas y exigen una adaptación a los medios que el artista puede usar pero no (generalmente) recrear. Sin embargo, opina que este nuevo espacio de posibilidades amplía la creatividad individual y colectiva.

Lewis Pyenson, en “Academic Words” reflexiona sobre la pervivencia de algunas prácticas académicas y su simbología. La interpretación de una fotografía de 1918 (un examen de tesis en la Sorbona) según las vestimentas de profesores y doctorando, así como los lugares y tipo de mobiliario usado por los actores, es un ejercicio hermenéutico que el lector puede reproducir por sí mismo y aplicarlo a otros casos que conozca. El apparatus académico, necesario y variopinto, puede sufrir modificaciones que alteren su “imagen” y con ella el “imaginario” colectivo que informa. Es realmente un tema interesante y este aporte me sugiere la siguiente imagen: al principio (de la época de cambio que estamos viviendo) fue el orden, luego vino el caos, y después habrá un resumen. De modo que sólo debemos esperar...

No podía faltar en esta convocatoria un bibliotecario: el Director de las Bibliotecas de la Universidad, Charles Triche, nos habla de “The future of the Library; Repository of the Written Word”. Contra lo que el título podría dar a entender (que las bibliotecas serán museos de una forma arcaica de comunicación, la del papel impreso), el autor examina las funciones de una biblioteca en un sentido vital (individual y colectivo). Y en definitiva coincide con Eco en que no fenecerán, sólo cambiarán de aspecto.

Un tema diferente aborda Robert G. Jaeger en “The Importance of Being Persuasive”, parafraseando a Wilde. Publicar, hacer presentaciones, reuniones, comunicarse con el gran público, son diversos recursos de persuasión, casi en el antiguo sentido que podríamos remontar a los griegos.

Jack S. Damico y Nina Simmons Mackie, profesores de la Universidad en temas de Comunicación, presentan una interesante ponencia: “Function, Flexibility and Face in Conversation”, recuperando el sentido comunicativo del coloquio en sus diversos aspectos, así como las limitaciones y dificultades que aparecen cuando los registros herméticos de los comunicantes sufren “interferencias”.

Los últimos trabajos abordan directamente la conexión que indica el título de la obra. John Oller Jr. en “Word and Icon: the Indispensable Connection as Seen from a General Theory of Signs” presenta un planteo sobre las relaciones sígnicas. El círculo sígnico parte del objeto (la imagen), produce un acto de captación que se elabora y expresa como signo. Por eso los signos dependen de las figuras originales. Aquí está el fundamento de una moderna teoría de la abstracción. Su segundo grado es la precisión (en el sentido de “precisividad”) y el tercero es la hipóstasis (hipostación). Con referencia a Piaget, Vygotsky y Luria, que son inexcusables

en este caso, el autor presenta un círculo sígnico desde el ícono al símbolo jerárquicamente estructurado. Sin duda es un trabajo que requiere ulteriores desarrollos y merecería comentarios más profundos y detallados que los de una reseña.

John J. Matese, profesor de Física de la Universidad, en “Some Words in Defense of Icons”, elabora un texto ajustado a un concepto ampliado del lenguaje. Así, son también lenguaje, en sentido estricto, tanto un cartel con la palabra “mujer” (por ej. ante la puerta de un baño) como la figura correspondiente. Una fórmula es tan lenguaje como su expresión en el habla corriente y -para los matemáticos por lo menos- sin duda más preciso e infinitamente más práctico. Podríamos continuar con numerosos ejemplos de este tipo. Lo que se quiere decir es que las palabras no son opuestas o alternativas excluyentes a los signos visuales, sino que ambos son sistemas intercambiables que podemos y debemos usar de la manera más conveniente. Esto no está dicho en estos términos, pero es la interpretación que me parece más ajustada, a lo que yo al menos he captado de este interesante trabajo.

El último aporte es un pequeño gioiello, “Art as Iconography, Poem as Icon” de Darril Bourque, de la misma Universidad. Su interpretación de las relaciones entre palabra e imagen a través de un caso concreto (la pintura de la liebre de Durero y un poema del mismo autor sobre dicho cuadro) constituyen un ejemplo de las inmensas posibilidades de interconexión entre lo analítico, lo dialógico y lo simbólico poético.

Es de agradecer al Dr. Pyenson el promover estos encuentros y publicarlos. Los que no tenemos la posibilidad de concurrir asiduamente a ellos, vemos a nuestro alcance, gracias a este esfuerzo, los elementos para continuar pensándolos por nuestra cuenta.